LA PALABRA Y LA CIUDAD

Retórica y política
en la Grecia Antigua

LABESTIAEQUILÁTERA | FILOSOFÍA

GABRIEL LIVOV y
PILAR SPANGENBERG
(EDITORES)

La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua

Gabriel Livov y
Pilar Spangenberg (eds.)

La palabra y la ciudad : retórica y política en la Grecia antigua / Lucas Álvarez ... [et.al.] ; edición literaria a cargo de Pilar Spangenberg y Gabriel Livov. - 1a ed. - Buenos Aires : La Bestia Equilátera, 2012.
352 p. ; 23x16 cm.

ISBN 978-987-1739-37-0

1. Filosofía Griega. I. Álvarez, Lucas II. Spangenberg, Pilar, ed. lit. III. Gabriel Livov, ed. lit.
CDD 180

Diseño de tapa: Juan Pablo Cambariere
Diseño de interior: Daniela Coduto
Corrección: Malena Rey y Germán Conde

Creative Commons

© 2012, Gabriel Livov y Pilar Spangenberg, editores
© 2012, de los autores
© 2012 La Bestia Equilátera S.R.L.
Aguilar 2023
Buenos Aires, Argentina
info@labestiaequilatera.com
www.labestiaequilatera.com

ISBN 978-987-1739-37-0
Hecho el depósito que indica la Ley 11.723

ÍNDICE

Prólogo
Gabriel Livov y Pilar Spangenberg 9

Introducción - Condiciones del nacimiento de la retórica en Grecia
Gabriel Livov y Pilar Spangenberg 21

Sección I: Retórica en contexto 41

Capítulo I - La emergencia de una proto-retórica en la tradición poética
Martín Forciniti y Pilar Spangenberg 43

Capítulo II - El ocaso de las Musas: el influjo de la retórica y la sofística en los albores de la historiografía griega
Gastón Javier Basile 60

Capítulo III - *Lógos*, persuasión y poder en la tragedia griega
Esteban Bieda 82

Capítulo IV - Retórica y política en Aristófanes
María Jimena Schere 99

Capítulo V - Los oradores áticos. Reflexiones sobre el poder y la persuasión
Marisa Divenosa 110

Sección II: La retórica en el discurso filosófico 133

Capítulo VI - Palabra, persuasión y poder en Parménides
Gabriel Livov y Pilar Spangenberg 135

Capítulo VII - Entre la poesía y la política: la retórica según Gorgias
Pilar Spangenberg 157

Capítulo VIII - La palabra como praxis política en Protágoras
Pilar Spangenberg 179
Capítulo IX - Platón y la política: entre una retórica del placer y una retórica de la moral
Martín Forciniti 198
Apéndice: Retórica y filosofía en el *Fedro*
P. Spangenberg 221
Capítulo X - Para una técnica de la palabra persuasiva en la *pólis*. La retórica según Aristóteles
Gabriel Livov 228

Sección III: Retórica en acción 259

Capítulo XI - Una visión sofística del pacto social. Las palabras y las apariencias como sostenes del acuerdo
Lucas Álvarez 261
Capítulo XII - El tratamiento de la "noble mentira" en *República*
Julián Macías y Graciela E. Marcos 285
Capítulo XIII - Retórica, política y naturaleza humana en Aristóteles
Gabriel Livov 310

Abreviaturas 334

Bibliografía 336

Sobre los autores 348

PRÓLOGO

Gabriel Livov
Pilar Spangenberg

Si a partir de la segunda mitad del siglo XX la filosofía conoce una suerte de cambio de paradigma que desde la tradición anglosajona se bautizó con el nombre de *giro lingüístico*, ello coincide con un movimiento de escala mayor, más allá de la filosofía y más allá de la tradición anglosajona, que apunta a una reconsideración general del rol constituyente del lenguaje en las distintas ramas del saber y del hacer humanos. En este marco debe situarse la rehabilitación contemporánea de la retórica, cuya magnitud y alcance para las más variadas disciplinas justifican que, correlativamente, se hable de un auténtico *giro retórico*.

La expresión *linguistic turn* nombra un desplazamiento del centro de gravedad del discurso filosófico. Adquiere preponderancia una consideración del lenguaje como objeto, método y forma del pensar, a partir del cual se pueden replantear y resolver los problemas tradicionales. A pesar de que es a fines de la década del sesenta del siglo XX cuando Richard Rorty popularizó la expresión, el giro lingüístico en filosofía se fue preparando desde el siglo XVIII y, especialmente, desde la segunda mitad del XIX, para volverse dominante en el curso del siglo XX.[1]

[1] Desde Vico y Condillac hasta Hamann, Herder y Von Humboldt, en el siglo XVIII se delineó una alternativa a la moderna filosofía de la conciencia de matriz cartesiana y kantiana, focalizada ya no en las representaciones mentales de un *yo pienso* sin deudas significativas con el lenguaje sino en el rol constituyente que el discurso juega en la conformación de la vida psíquica –individual y colectiva– de los seres humanos. Con el *Curso de lingüística general* de De Saussure y con la prolífica obra de Peirce se inaugura el giro semiótico por el cual no se concibe la posibilidad de un pensamiento sin signos y según el cual es el lenguaje el que organiza el pensamiento (y no viceversa): no existen ideas preexistentes a su articulación-expresión lingüística (para esto y para lo que sigue, consultar Rojas Osorio 2006).

El enfoque que le otorga preeminencia al lenguaje se afirma definitivamente en la filosofía con Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger. Nietzsche confiere al lenguaje y a la retórica cartas de legitimidad definitivas en el discurso filosófico: incluso los conceptos más abstractos son originariamente metáforas. Wittgenstein, por su parte, suele ser estudiado en dos períodos escindidos que en realidad son uno solo si se tiene en cuenta que para él la filosofía no debe teorizar acerca del mundo sino estudiar el discurso a partir del cual el mundo tiene sentido para el ser humano (tanto en sí mismo, pretendiendo clarificar sus presupuestos, como en la multiplicidad de juegos de lenguaje en que se articula socialmente). Heidegger, por último, analiza la constitución de la existencia humana a través del prisma del lenguaje, enfatizando que existir en el mundo es para los seres humanos interpretar, y nuestra realidad depende del sistema de significaciones por las cuales nosotros la interpretamos. Para Heidegger, así como para la filosofía del siglo XX, el lenguaje es la casa del ser.

De estas perspectivas han abrevado diversos pensadores contemporáneos de las más diversas procedencias y tradiciones que comparten un interés común en los constituyentes lingüísticos del fenómeno humano.[2] Actualmente no podemos dejar de ver en el lenguaje el elemento determinante de nuestras formas de pensamiento y de acción; lo consideramos clave en la conformación de nuestra personalidad y en nuestro proceso de socialización y convivencia con otros desde las más tempranas fases de la existencia. El discurso lejos está de ser considerado un mero medio de expresar pensamientos y es concebido precisamente como aquello que les da forma. En nuestras sociedades de la información y de la comunicación en red se torna cada vez más transparente el hecho de que la identidad personal, el pensamiento, la conciencia, el lazo intersubjetivo, la autoridad y la política se forman y proliferan a través de mediaciones discursivas.

Las rehabilitaciones que el arte de la palabra ha recibido en el curso del así llamado *giro retórico* se expresan, por un lado, en el notable crecimiento de su campo de aplicación. La inmensa multiplicación de los modos de la comunicación pública que se ha producido desde los últimos decenios del siglo XX –radio, cine, televisión, Internet, telefonía celular, redes sociales, blogs– se encuentra estrechamente ligada a dicho crecimiento. En ese sentido, la proliferación

[2] Gadamer, Brunner, Schmitt, Koselleck, Freud, Voloshinov, Benjamin, Scholem, Derrida, Lacan, Levi-Strauss, Perelman, Austin, Searle, Deleuze, Foucault, Lyotard, Apel, Habermas, Rorty, Blumenberg, Skinner, Pocock, Laclau, entre otros.

contemporánea de diversas modalidades de cursos de retórica y oratoria ha extendido y diversificado insospechadamente el alcance de la disciplina. El núcleo que comparten todos estos cursos es la oferta de criterios para comunicar bien, para vencer las resistencias del interlocutor, para convencer: "buscan desarrollar estrategias y habilidades cuya finalidad es capturar y orientar la atención, estimular el interés y producir el consenso, es decir, una concepción absolutamente clásica de la retórica, concebida como arte orientada a la persuasión, *tékhne rhetoriké* entendida como artífice de la persuasión (*peithoûs demiourgós*)".[3]

Por otro lado, el explosivo resurgimiento de las retóricas contemporáneas se expresó a través de la ruptura con la concepción restrictiva de una retórica meramente literaria, confinada al análisis de la literatura o al manual de estilo. La disciplina excedió los estrechos límites que los parámetros de cientificidad de la modernidad le habían trazado, y a partir de la segunda mitad del siglo XX se fue integrando funcionalmente con las más diversas áreas del saber, para las que se volvió cada vez más relevante el fenómeno de la comunicación dirigida a persuadir. Así, los movimientos de apropiación de las herramientas de la retórica han excedido en mucho el alcance de la filosofía, involucrando las más variadas áreas del saber, desde la física y la biología hasta la sociología, la economía y la antropología, pasando por el derecho, la psicología, la medicina, la lingüística, el marketing, la ciencia política, la crítica literaria, las ciencias de la educación, los estudios comunicacionales y las neurociencias.

El *giro retórico* en el ámbito específico de la filosofía y las ciencias humanas se ha forjado al calor de la idea de que todo discurso constituye una *prâxis* y, como tal, un acontecimiento que se inserta siempre en un determinado marco espacial y temporal. Se fuerza así una apertura del concepto de racionalidad al reivindicar el papel de los tropos (analogías y metáforas, sinécdoques, etc.), la importancia de los aspectos pragmáticos del discurso, de las normas que rigen las interacciones, de los tópicos argumentativos puestos en juego y de otros recursos discursivos estrechamente vinculados a la persuasión en las diversas ramas del saber. Lejos de ir reñidos con la razón, tales recursos surgirían de una comprensión integrada de todas sus aristas. La nueva retórica apunta así a un estudio de las reglas para alcanzar un discurso persuasivo atendiendo a las situaciones particulares y a las motivaciones de los agentes. De ahí que "los modos de decir" sean considerados elementos de primer orden en la construcción del discurso.

[3] Rossetti 2010: 69.

En este sentido, el *giro retórico* ha puesto en primer plano las insuficiencias del modelo deductivo y de una idea estrecha de conocimiento. Mientras que la argumentación es concebida por la lógica como una cadena de enunciados conectados entre sí que constituye una estructura abstracta, sin relación o dependencia con respecto al contexto, la retórica, en cambio, asume el lenguaje en toda su complejidad al suponerlo como un acto concreto que se inserta en una contingencia en la que la palabra se entreteje con la historia y con la política. Todas las verdades aparecen hoy situadas en el tiempo y condicionadas política e históricamente. A partir del rechazo de las clásicas oposiciones entre razón y persuasión, por un lado, y pensamiento y expresión, por otro, el conocimiento ha pasado a ser considerado más bien como constituido poética y políticamente, como el producto de una acción comunicativa incrustada en la historia. La performatividad del lenguaje implicada en las conceptualizaciones contemporáneas de "lo político" es una clara expresión de la fuerte imbricación entre retórica y política en el contexto actual: "detrás de esta insistencia topológica está la convicción de que la retórica habrá de jugar un papel cada vez más crucial en las ciencias humanas, una vez que estas se inclinen –como ya lo están haciendo– a reconocer la centralidad de los procesos discursivos en la construcción de los vínculos sociales".[4]

Este reposicionamiento de la retórica condujo a la eliminación de fronteras rígidas entre tipos de lenguaje o géneros discursivos y a poner en primer plano el marco social y político en que se ofrecen los argumentos: la razón está social y políticamente construida.

En este contexto, resulta por demás fecundo volver sobre las huellas que los filósofos, oradores, historiadores y poetas de la Antigua Grecia imprimieron en el subsuelo de nuestras ideas, palabras y mentalidades contemporáneas. En esta dirección se mueve el presente libro, que ofrece un recorrido de conjunto a través de la relación entre palabra, persuasión y poder en los pensadores griegos que contribuyeron –desde Homero hasta Aristóteles– a forjar los cánones de la cultura occidental y que, hoy en día, nos brindan prismas mediante los cuales es posible comprender y actualizar las formas en que concebimos y practicamos las disciplinas científicas, artísticas y filosóficas, no menos que los modos en que nos relacionamos con la palabra dentro de nuestras instituciones políticas contemporáneas.

[4] Laclau 2002: 8.

La obra colectiva que presentamos, fruto de una investigación conjunta realizada durante 2008-2011 en el marco de un proyecto dirigido por Graciela Marcos y subsidiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (PICT 2006-00083, "*Lógos*, persuasión y poder en Platón y Aristóteles"), se concibe a partir de la idea de que palabra, persuasión y política participan de un vínculo íntimo y originario a lo largo de la historia. A la luz de esta tesis, el presente libro se propone investigar específicamente los modos en que los griegos tipificaron dicho nexo y sellaron así una continuidad entre *política* y *palabra* que condicionaría el léxico político de Occidente y que no deja de ser objeto de las más variadas rehabilitaciones.

Nos proponemos encuadrar y caracterizar la escena de emergencia, afirmación y discusión de la retórica griega principalmente a través de la lente del discurso filosófico. Nos interesa focalizar especialmente esta contribución en el panorama del debate de los siglos V y IV a. C., provocado en Atenas por el auge de una técnica de la palabra estrechamente vinculada al movimiento sofístico, que constituyó el blanco predilecto de ataque de los grandes filósofos del siglo IV, Platón y Aristóteles. De modo que el libro pretende en primer término recorrer el hilo polémico que en torno del nudo palabra-persuasión-poder enfrentó en la Antigua Grecia a dos formas del discurso filosófico, sofistas *vs.* filósofos "sistemáticos" (secciones II y III). Con todo, dado que en ámbitos del saber ajenos al de la filosofía se ilumina la co-implicación entre palabra y *pólis*, esta investigación se proyecta hacia otros aspectos de la cultura griega clásica (sección I): por un lado, reconstruye en la epopeya y en la lírica griegas una *proto-retórica* que va configurando una concepción de la palabra persuasiva que desembocará en la idea de que el discurso constituye por sí mismo un hecho político; por otro lado, rastrea en movimientos culturales contemporáneos a la filosofía, tales como el teatro (tragedia y comedia), la historiografía y la oratoria, una reflexión explícita sobre la relación entre palabra y *pólis*.

El criterio que ha orientado el trabajo colectivo que se cristalizó en la producción de este libro coincide principalmente con la pretensión de evitar la lógica de la recopilación de artículos específicos sobre temas excesivamente puntuales y sin conexión entre sí. Fomentamos desde el primer momento una concepción orgánica de la obra, en la que los diferentes autores desarrollaran capítulos que dentro de sus intereses específicos no se escindieran del enfoque de conjunto que unifica el libro. A su vez, y si bien somos conscientes de haber mantenido en general un tono y un rigor de matriz académica, pretendimos evitar el tecnicismo que muchas veces hace de los estudios de filosofía antigua artefactos culturales tan sofisticados y complejos que solo terminan

siendo consultados por especialistas. Desde un comienzo encaramos la producción de este escrito pensando en un lector medio interesado en las humanidades, aunque no necesariamente dotado de conocimientos previos en el área de la cultura clásica.

El análisis que ofrecemos procede no solo de manera diacrónica sino también sincrónicamente. Además de una línea expositiva histórica que pone de manifiesto las formas en que los diversos géneros discursivos de la Grecia clásica van dialogando con el fenómeno de la retórica (y sus antecedentes) entre los siglos VIII y IV a. C., el análisis se halla atravesado por ciertos núcleos conceptuales recurrentes en todos los capítulos: persuasión (*peithó*), verdad (*alétheia*), palabra/discurso/razón (*lógos*), refutación (*élenchos*), acuerdo (*homónoia, homología*), opinión (*dóxa*) y poder (*dúnamis, archê*). Se potencia así un abordaje interdisciplinario, que articula los diferentes aspectos (gnoseológicos, metodológicos, estéticos, metafísicos, jurídicos y ético-políticos) de la problemática apuntada.

Hemos dividido nuestra exposición en trece capítulos dispuestos en tres secciones. Los capítulos se encuentran antecedidos por una introducción, a cargo de Gabriel Livov y Pilar Spangenberg, que reconstruye el contexto histórico-conceptual en que retórica y política se anudaron y condicionaron recíprocamente en los siglos V y IV a. C. en Grecia. La sección I ("Retórica en contexto") refiere al modo en que la retórica impactó en diversos aspectos de la cultura griega: épica y lírica (cap. I), historiografía (cap. II), tragedia (cap. III), comedia (cap. IV) y oratoria (cap. V).

En el capítulo I de la sección I, Martín Forciniti y Pilar Spangenberg abordan textos de Homero, Hesíodo, Píndaro y Simónides con el objeto de reconstruir el mapa en que se insertan las nociones de *lógos* y persuasión antes de la conceptualización teórica y el intento de sistematización y "tecnificación" representado por los oradores del siglo V. El capítulo se introduce en un campo conceptual delimitado por las nociones de *lógos*, persuasión, verdad, falsedad y engaño, a partir de cuya relación podremos percibir de qué manera se va configurando una *proto-retórica* que concibe la palabra persuasiva como un don divino. Se examina, asimismo, el modo en que la lírica, a través de la figura de Simónides, sellaría lo que se conoce como proceso de secularización de la palabra.

El capítulo II, a cargo de Gastón Basile, propone una articulación entre los presupuestos inherentes a las doctrinas y a las prácticas retóricas de mediados del siglo V desplegados por la sofística, por un lado, y, por el otro, el surgimiento de un nuevo género discursivo, la historiografía, cuyos testimonios son

la obra de Heródoto y de su sucesor, Tucídides. Las *Historias* de Heródoto son abordadas para estudiar la incidencia de la sofística en la operación historiográfica a través de la cual las "opiniones" de los otros, independientemente de su procedencia o extracción, se constituyen como "fuentes" históricas. El examen de la obra de Tucídides, por otra parte, revela una concepción del discurso de clara inspiración sofística. Su obra, según se propone, resulta incomprensible si se prescinde del ambiente sofístico-retórico en el que se gestó. Y esto se exhibe con claridad tanto en la técnica compositiva de las célebres antilogías como en el dispositivo enunciativo del texto en su conjunto.

Con el fin de exhibir la relevancia que el uso de la palabra tuvo en la tragedia griega, Esteban Bieda, en el capítulo III, analiza una serie de pasajes de la obra de los tres grandes trágicos atenienses –Esquilo, Sófocles y Eurípides– para mostrar el modo en que retórica y tragedia configuran campos de mutua influencia: por un lado, la retórica impactó sobre el campo de la dramaturgia trágica; por otro, se nutrió de recursos poéticos y aportó instrumentos expresivos para emplazar el discurso en una dimensión pública. Así, se busca mostrar no solo la relación bilateral entre ellas, sino también la importancia de leer a los tres grandes trágicos atenienses sobre el trasfondo de la *pólis* y sus instituciones.

En el capítulo IV, María Jimena Schere analiza la imagen que la comedia de Aristófanes construye de la retórica y su relación con la política. A pesar de la visión ampliamente extendida según la cual el comediógrafo ateniense es adverso a la práctica de la retórica, tan estrechamente vinculada en Atenas a la democracia objeto de sus críticas, se defiende aquí una visión más compleja de la imagen aristofánica de la retórica, a partir del estudio de la figura del demagogo Cleón y de los usos que adquiere el término *rhétor* ("orador") en *Caballeros*. Se propone entonces una lectura según la cual Aristófanes, por un lado, advertiría a su público del peligro que el mal uso de la retórica conlleva para la vida política, y, por otro, contemplaría a su vez la posibilidad de una práctica de la palabra beneficiosa para la *pólis*.

El capítulo V, a cargo de Marisa Divenosa, explora ciertas líneas de pensamiento comunes a los diez oradores canónicos atenienses de los siglos V y IV a. C. La autora analiza allí el modo en que las reflexiones sofísticas y filosóficas sobre la relación entre discurso y realidad impactarán en el conjunto de los oradores áticos. Para ello se enfoca en un primer momento el pensamiento de Isócrates, cuando aparece más nítidamente el esfuerzo por hacer compatible el trabajo de la persuasión con un compromiso intelectual y político. En un segundo término, y para avanzar sobre la propuesta de representatividad de

Isócrates respecto de los otros oradores áticos, se examinan ciertos discursos de Lisias y Demóstenes para exhibir los rasgos comunes respecto de las estrategias persuasivas isocrateas.

Luego de presentar el marco en que la relación entre retórica y política se caracterizó en diferentes géneros discursivos del campo del saber griego, pasamos a las siguientes secciones del presente libro (II y III), que se centran sobre el discurso filosófico en torno a los escritos de Parménides, Gorgias, Protágoras, Critias, Antifonte, Hipias, Platón y Aristóteles.

La sección II ("La retórica en el discurso filosófico") analiza el modo en que el pensamiento de los filósofos griegos clásicos relaciona la palabra, la persuasión y el poder estrechamente con el par conceptual verdad (*alétheia*)/opinión (*dóxa*). La sección se despliega en tres momentos fundamentales. El primer momento (cap. VI) refiere a Parménides, quien configura la escena a partir de la cual comienza la reflexión filosófica acerca de estos temas. El eléata estructura las relaciones entre la palabra, el pensamiento, el discurso persuasivo y la acción sobre la base de una antítesis fundante entre verdad y opinión. El segundo momento corresponde al pensamiento sofístico. Allí emerge claramente una tematización explícita de la palabra persuasiva, en las figuras centrales de Protágoras y Gorgias (capítulos VII y VIII). La inflexión que los sofistas introducen en la articulación parmenídea entre verdad y falsedad consiste en la disolución de la distinción (*krísis*), así como en la inversión de la relación de sujeción entre palabras y cosas: no es el ser el que determina la palabra, sino a la inversa, la palabra (y la opinión) determinan al ser. El tercer momento abarca el pensamiento filosófico del siglo IV a. C. en sus exponentes principales, Platón (*Gorgias, Fedro* en el cap. IX) y Aristóteles (*Retórica, Política* en el cap. X). Ambos comparten el horizonte polémico antisofístico expresado en una misma voluntad de rehabilitación del concepto de verdad de Parménides (ese padre venerable y terrible, según *Teet.* 183e).[5] Ambos buscan anclar la verdad a un soporte de realidad firme y constante independiente de la errática confrontación de pareceres y apareceres entre los mortales, y ponen en acto una común voluntad de subordinación de la retórica a la filosofía. Así, los tres momentos en que se subdivide la sección II –Parménides, sofistas y filósofos– pueden leerse en sucesión cronológica y problemática, bajo el hilo conductor de un sistema metafórico que los enlaza a través de las figuras del padre, los hijos y la herencia en disputa.

[5] Las abreviaturas de las fuentes griegas utilizadas se detallan al final del volumen.

En el capítulo VI, el primero de esta segunda sección, Gabriel Livov y Pilar Spangenberg analizan las relaciones entre discurso, persuasión y poder en el poema de Parménides. Se remarcan las rupturas y las continuidades entre el eléata y los "maestros de verdad" de la Grecia clásica. Se constata que Parménides modifica el modelo poético de la ambigüedad y lo complejiza a partir de un esquema disyuntivo que opone como series excluyentes la verdad y la opinión. Se investiga asimismo la filiación del vocabulario filosófico parmenídeo respecto de las formas y conceptos jurídicos de la *pólis*, mostrando hasta qué punto la palabra y el poder se vinculan con una regularidad cósmica omniabarcativa que los subsume y los sostiene.

El pensamiento de Gorgias constituye el objeto de estudio del capítulo VII, en el que Pilar Spangenberg examina la compleja relación que el pensador y orador de Leontinos establece entre ser, pensamiento y discurso. Se analiza el modo en que Gorgias invierte la ontología parmenídea diseñando una logología que entiende el ser como efecto del decir. Allana así el camino, según se intenta mostrar, para la emergencia del *lógos* persuasivo todopoderoso, que se sustrae del ámbito de la poesía para volcarse a la política.

El capítulo VIII gira en torno a ciertas doctrinas de Protágoras que pusieron en crisis la noción de verdad y determinaron una manera nueva de concebir la palabra en relación con la política. A partir del análisis de diversos fragmentos Pilar Spangenberg muestra que, sobre la base del pensamiento político del sofista de Abdera, la tesis de la *homo mensura* asume pleno sentido, pues buscaría en definitiva legitimar y ofrecer una base teórica a la *isegoría*, institución de la democracia ateniense de fines del siglo V y principios del IV a. C.

En el capítulo IX, Martín Forciniti rastrea la concepción platónica de la retórica y su vinculación con la política a partir de un análisis del *Gorgias*, diálogo en el cual Platón escenifica un aguerrido combate entre retórica y filosofía. Luego de establecer las características antagónicas con que cada bando –el de los oradores, por un lado, y el de Sócrates, encarnando la filosofía, por otro– concibe el uso de la palabra, se exponen las concepciones contrapuestas acerca del poder sostenidas por los oradores y el filósofo. Frente a la pretensión del personaje de Gorgias de hacer de la retórica la técnica suprema en las ciudades, se exhibe, asimismo, la clara voluntad de subordinar la retórica a la política por parte de Sócrates. A este capítulo se anexa una breve reflexión de Pilar Spangenberg acerca del modo en que se retoma esta concepción en el *Fedro*, diálogo en el que Platón vuelve sobre la problemática de la retórica.

En el capítulo X, Gabriel Livov explora los modos aristotélicos de definir e integrar la retórica en el marco de su análisis sistemático del saber humano.

En primer lugar se abordan las rupturas y continuidades entre el pensador de Estagira y una tradición retórica cuya existencia reconoce y cuyas insuficiencias analiza y, a su modo, intenta superar. En segunda instancia se presentan las diversas caracterizaciones que Aristóteles ofrece de la técnica retórica, principalmente en sus vínculos con la dialéctica, en sus formas de tematizar los medios de persuasión más pertinentes para cada caso y en las diversas clases de prueba. Finalmente, se analiza la relación que el filósofo establece entre la retórica y la filosofía política dentro de su jerarquización de los saberes.

La sección III ("Retórica en acción") retoma el *agón* entre los sofistas, Platón y Aristóteles desde una perspectiva en la que la retórica se ve confrontada con la problemática de su eficacia y con el conjunto de condiciones, posibilidades y riesgos que anidan en la dimensión de su puesta en práctica. En esta última sección de la obra pasan a un primer plano cuestiones vinculadas a la eficacia de la palabra a la hora de conformar un orden político y a la conflictiva relación entre política, retórica y verdad. Para los sofistas, el *lógos* se convierte en el sostén decisivo de una ley concebida no como verdad sino como fruto del acuerdo intersubjetivo de los individuos a través de la figura del contrato (cap. XI). Para los filósofos, el orador que pretende persuadir a auditorios públicos no puede limitarse meramente a decir la verdad, y debe preocuparse por apelar a los medios discursivos necesarios para que dicha verdad se imponga y determine el curso de acción pretendido (caps. XII y XIII).

En el capítulo XI, Lucas Álvarez examina los primeros esbozos de la teoría política contractualista en los sofistas de la segunda mitad del siglo V a. C. Luego de repasar los razonamientos atribuidos a Hipias y a Licofrón, se detiene en la exposición que Platón le atribuye a Glaucón en el libro II de *República*, donde se ofrece una serie de variables que, vinculadas a la idea del pacto como origen de la política, se encuentran en todos los planteos sofísticos que lo anteceden. La tensión de los pares invisible/visible y privado/público aparece tanto en el planteo de Critias como en los de Protágoras y Antifonte. Se exhibe el modo en que, en todos estos autores, al franquear los límites del espacio privado –el de la invisibilidad, el del secreto–, los ciudadanos se enfrentan a sus pares y allí, en la arena pública, las instancias en las que se juegan los destinos de la ciudad son el decir persuasivo y el aparecer ante los otros.

El capítulo XII está dedicado al tratamiento de la "noble mentira" en *República*. De allí surge que Platón no es ajeno al hecho de que la verdad por sí sola puede resultar insuficiente a la hora de persuadir. La implementación de una noble mentira en el contexto de la *pólis* ideal delataría su interés por desarrollar estrategias argumentativas orientadas a persuadir a través de discursos

cuya efectividad depende del ejercicio de la mentira. El capítulo está articulado en dos partes. La primera, a cargo de Graciela Marcos, aborda la resignificación platónica del concepto de falsedad (*pseûdos*), encaminada a despojarlo de un matiz forzosamente peyorativo. La segunda, escrita por Julián Macías, se ocupa de la aplicación al escenario político de las distinciones conceptuales trazadas en la primera parte, que resultarán claves para la justificación del uso de la mentira por parte de los gobernantes del Estado ideal.

Finalmente, en el capítulo XIII, Gabriel Livov intenta profundizar la comprensión del carácter por naturaleza de la politicidad aristotélica, para lo cual reconstruye la vinculación entre la tesis del ser humano como animal político y su especificidad en tanto ser vivo dotado de *lógos*, destacando el rol de la persuasión y de la retórica en la conformación de tal vínculo. Asimismo, explora el modo en que el *lógos* se actualiza según la técnica diseñada en la *Retórica* para intervenir eficazmente en la ciudad-Estado. Tal actualización supondría eventualmente poner en práctica recursos que apelen a las pasiones y caigan por fuera de una técnica de la palabra racional y pertinente. Esto conduce a una reflexión final en torno al problema de un aparente desajuste entre la teoría y la práctica de la retórica aristotélica.

Esta publicación ha sido posible gracias a un subsidio otorgado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (PICT 2006-00083). Hacemos público nuestro agradecimiento a esta institución, como así también al Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en cuya sección de Filosofía Antigua estuvo radicada la investigación. Finalmente, va nuestra gratitud a la editorial y, en especial, al editor y a la correctora, Maximiliano Papandrea y Malena Rey, por su excelente predisposición y paciencia.

INTRODUCCIÓN

Condiciones del nacimiento de la retórica en Grecia

Gabriel Livov
Pilar Spangenberg

Si bien la expresión "arte retórica" (*rhetorikè tékhne*) no aparece hasta Platón su nacimiento no puede considerarse *ex nihilo*. Es cierto que recién en su ob se vislumbra algún atisbo de estudio sistemático y que, en rigor, es Aristótel quien emprende por primera vez un abordaje autónomo de tal técnica. S embargo, ciertas prácticas y representaciones de la retórica tuvieron sus oríg nes mucho antes de la proliferación de los sofistas y profesores de oratoria también del estudio de conjunto que sobre la palabra persuasiva realizaron l filósofos (siglos V-IV a. C.). Basta recurrir a la *Ilíada*, en los orígenes de la cu tura griega, para constatar la importancia que asume la palabra persuasiva pa los líderes político-militares (*Il.* XVIII 497-508). Para Aquiles, por ejemplo, tan importante aprender sobre discursos públicos (*agorai*) como desarrollar s habilidades como guerrero (*Il.* IX 442-443). Odiseo, que sustenta su liderazgo en un uso fecundo de la palabra persuasiva, se enfrenta contra Tersites ac sándolo de ser un "orador sin juicio" (*Il.* II 246). Néstor es caracterizado p el tono persuasivo de su voz y su hablar claro: de su "lengua, más dulce que miel, la palabra fluye dulcemente" (*Il.* I 249). Es posible incluso encontrar el texto homérico ejemplos de los tres géneros de discursos retóricos que d tinguirá Aristóteles siglos más tarde.[2]

[1] Cf. Cole 1991: 98-99, Schiappa 1999, 2003: 10-11.

[2] El uso de la palabra en las asambleas de guerreros anticipa el discurso deliberativo (*Il.* I 67; I 248-249); la escena del juicio en el escudo de Aquiles prefigura, por su parte, el uso forense la retórica en manos de litigantes y jueces (XVIII 497-508); por último, los discursos pronunciad en los funerales de Héctor por las tres mujeres troyanas más importantes (Andrómaca, Hécub

Nuestro propósito en esta introducción es considerar las condiciones históricas y conceptuales que hicieron posible el surgimiento de la retórica, de cuyo tratamiento se ocupará este libro. En primer término aludiremos brevemente al proceso de consolidación de la cultura escrita y presentaremos sucintamente el cambio de paradigma en el campo del saber que llevó al surgimiento de los primeros manuales técnicos de retórica en el siglo V a. C. Y, en segundo lugar, nos referiremos a las condiciones histórico-políticas del surgimiento del fenómeno, precisando el sentido y los orígenes de la ciudad-Estado griega y recorriendo las etapas más significativas del proceso de consolidación de la democracia en Atenas, donde la técnica de la palabra conoció un apogeo inusitado.

1. El tránsito de la oralidad a la escritura y el cambio de paradigma en el campo del saber

Las grandes revoluciones en el campo de la técnica suelen afirmarse gracias a innovaciones que facilitan que la tecnología disponible se vuelva apropiable por una cantidad significativa de sujetos. Sucedió con la informática y con internet, con la máquina de vapor y con la imprenta, y lo mismo se aplica también a la tecnología de la palabra escrita en la Grecia clásica: dispositivos ya existentes pero poco difundidos reconfiguran su alcance y su campo de aplicación al rediseñarse de manera que se tornen accesibles para una cantidad considerable de usuarios. En el caso de la escritura en Grecia, si bien ya se había producido el perfeccionamiento de la escritura alfabética al agregarse las vocales, el verdadero hito de su afirmación como técnica coincidió decisivamente con la difusión de la escritura sobre cueros de animales. Esto fue lo que motivó, en concomitancia con otros factores, un verdadero cambio de paradigma en el campo del saber y el pensamiento.

El nuevo soporte del cuero superaba al formato de la inscripción en piedra (paredes, estelas y tablillas) en la medida en que favorecía la circulación de la escritura en una escala mucho más amplia, a la vez que ofrecía un formato más

---

Helena) son un antecedente de la oración fúnebre, que cae dentro del género del discurso epidíctico (*Il.* XXIV 723-776) (cf. Gagarin 2007). En la *Retórica* Aristóteles lleva a cabo la distinción entre los discursos deliberativo, forense y epidíctico: cf. *Ret.* I 4-8 (discurso deliberativo); I 9 (discurso epidíctico); I 10-15 (discurso judicial).

económico y perdurable que el papiro; de este modo ayudó a que la palabra escrita democratizara su acceso y posibilitara la conformación de un embrionario espacio intelectual de lectores-escritores en lengua griega. Los helenos se distinguieron en este aspecto de otros pueblos de la Antigüedad, para quienes la escritura gozó siempre de un carácter elitista y exclusivo.

> La difusión de la escritura sobre cuero impulsó la transcripción de cuero a cuero, con posibilidades de llevarlos de una ciudad a otra, mostrarlos, dar lectura pública de ellos en las ocasiones más variadas y estudiar detenidamente los textos en cuestión. Por lo tanto puede presumirse que tal innovación no incidió solo sobre la preservación de los más bellos cantos o sobre los progresos de la alfabetización. De la multiplicación de las oportunidades de fruición de las unidades textuales dependen, en efecto, también el fortalecimiento de la memoria colectiva, la preservación de noticias de eventos y conquistas memorables y la idea misma de escritos en los cuales dar cuenta del propio saber o de un cierto ámbito del saber.[3]

Junto con la mención de los nombres propios de los autores de los textos en circulación se abre camino la conformación de un proto-espacio intelectual de dimensiones panhelénicas cuyo protagonista es la figura del sabio (*sophós*), individuo que se destaca por la posesión y divulgación de un cierto saber y en base a ello es estimado públicamente. Es esta una característica específica de la sociedad griega: tal como dijo Nietzsche, "otros pueblos tienen santos; los griegos tienen sabios".[4]

La creación de un circuito de producción y difusión de textos escritos permitió el pasaje de un modo de saber transmitido de boca en boca a formas organizadas de archivo, presentación y discusión de conocimientos. Dentro de tal pasaje cumple una función central la aparición de ciertos textos escritos generalmente en prosa en el ambiente jónico, en la segunda mitad del siglo VI a. C., que llevan el título de *Perì phúseos* (*Acerca de la naturaleza*) y que constituyen los primeros tratados científicos de Occidente.[5]

Frente al tipo de transmisión narrativo-fabulatoria característica de la tradición poética y de los preceptos de literatura sapiencial de los llamados Siete

[3] Rossetti 2010: 1295. Con respecto al paulatino pasaje de la cultura netamente oral a la escrita que se produjo en la Grecia Antigua en el siglo V y, muy especialmente, en el siglo IV, cf. Havelock 1963, Ong 1982, Gali 1999.

[4] Nietzsche 2003.

[5] Rossetti 2010: 1297.

Sabios (cuya validez se hallaba fuera de duda, crítica o discusión), los primeros tratados científicos griegos se preocupaban menos por entretener o por orientar la acción que por dar razón plausible de sus opiniones, tomar en consideración posibles objeciones y ayudar a entender racionalmente el fenómeno en cuestión (la naturaleza). La búsqueda de un saber comprensible, plausible, defendible y eventualmente objetable dio lugar a un primer esbozo de comunidad científica que divulgaba diversas teorías en competencia recíproca e inauguró lo que podría considerarse como un primer estándar de cientificidad en función del cual se distinguían empleos científicos y no científicos de la palabra.[6]

A diferencia del recurso al mito propio de la tradición poética, el discurso científico que comienza a desarrollarse en este período se caracteriza por el paulatino deslizamiento de explicaciones de la realidad que acuden a divinidades hacia otras que establecen como principios poderes regulares bien definidos y apelan a explicaciones elementales. La fecha que suele elegirse simbólicamente para representar este cambio de mentalidad científica es el 585 a. C., cuando tuvo lugar un eclipse de sol que Tales de Mileto logró predecir con asombrosa exactitud.

La importancia de tal predicción se deriva del terror que producían los eclipses entre los griegos y otros pueblos de la Antigüedad, que los concebían como efectos de la ira divina. En palabras de Arquíloco, "Zeus, Padre de los Olímpicos, de un mediodía hizo noche, ocultando la luz del sol brillante. Y húmedo espanto dominó a la gente" (fr. 74 D). Gracias a Tales, el mismo eclipse que generaba pánico entre los antiguos pasa a integrarse dentro de la regularidad del cosmos: no solo se vuelve explicable en términos racionales, sino que incluso se puede predecir, con lo cual ya no depende de la decisión inescrutable de una divinidad iracunda. Los avatares del sol pasan a obedecer a regularidades que el hombre puede conocer. Como dirá Heráclito en uno de los tratados *Perì phúseos* más conocidos: "El sol no traspasará sus límites; de lo contrario las Erinias, servidoras de la Justicia, irán en su búsqueda" (DK 94).[7]

Junto a la emergencia de esta cosmovisión según leyes regulares, cristalizada en la noción de *phúsis* o naturaleza, se fue constituyendo toda una terminología técnica en las diferentes áreas del saber. Sector por sector, se asiste a un proceso de enriquecimiento y especialización de los recursos expresivos necesarios para

[6] Rossetti 2010: 1298.

[7] García Gual 1995: 50-51.

tratar los distintos argumentos.[8] Esto se verifica lexicalmente, por ejemplo, en el paso de la utilización de verbos de acción a verbos de atribución, así como también en el uso cada vez más extendido de sustantivos impersonales en los discursos acerca del origen de la realidad. Los nombres de dioses del Olimpo fueron cediendo su lugar a sustantivos neutros como "lo ilimitado" (*tò ápeiron*), "la necesidad" (*tò khréon*), "lo circundante" (*tò periékhon*), "lo que es" (*tò ón*), nociones que, en efecto, reemplazan las formas animadas de género femenino o masculino propias del pensamiento mítico.[9] Este cambio de visión parece consumado en el siglo VI a. C. cuando Anaximandro se refiere al principio (*arkhé*) llamándolo "lo infinito" o "lo indeterminado" (*tò ápeiron*). Anaximandro encuentra en lo ilimitado un principio de carácter universal, regular, mensurable y predecible. Esto solo es posible bajo el supuesto de un *kósmos* que puede ser explicado porque responde a un *lógos*, un ordenamiento racional.[10]

La nueva concepción lógica del *kósmos* planteó asimismo la necesidad de desarrollar terminología y mecanismos argumentativos y racionales que permitieran dar cuenta de diversos fenómenos constitutivos no solo del universo natural, sino también del cultural, lo cual se fue cristalizando en la conformación de diferentes saberes y artes. Llegamos así a la época del florecimiento de las técnicas en el siglo V a. C. Los primeros decenios del 400 fueron testigos de una impresionante productividad en el campo de la escritura de tratados especializados, que en general no llegaron hasta nosotros pero de los cuales estamos enterados por referencias indirectas. Escritos sobre medicina, arquitectura, escenografía y retórica, entre otros, funcionan como compendios que en muchos casos sirven como recursos educativos y de divulgación.[11]

En este contexto debemos ubicar el desarrollo y la sistematización del ejercicio persuasivo de la palabra. En el *Encomio de Helena*, Gorgias, célebre orador y sofista de los siglos V y IV a. C., exhibe la voluntad de convertir la retórica en un arte (*tékhne*, *EH* 10) al que equipara con la medicina. Establece que así como el médico prescribe fármacos para restablecer la salud del cuerpo, el orador brinda discursos para alcanzar la salud del alma. Esta misma analogía habría sido defendida por Protágoras, el otro gran sofista del siglo V, quien en la célebre "apología" que le atribuye Platón en el *Teeteto* traza un paralelo entre

[8] Rossetti 2010: 1302.
[9] Al respecto cf. Kahn 1960: 192.
[10] Johnstone 1997.
[11] Rossetti 2010.

el médico y el sofista: "También en la educación debe efectuarse un cambio de una disposición hacia otra mejor. Ahora bien, el médico realiza ese cambio con fármacos, mientras que el sofista lo hace con discursos" (*Teet.* 167a).[12] La tecnificación de la palabra persuasiva debe enmarcarse entonces sobre el trasfondo de la confianza en la existencia de leyes que gobiernan el ámbito de lo humano análogas a aquellas que gobiernan la naturaleza, así como también sobre la creencia en la posibilidad de aprehenderlas y sistematizarlas.

La aparición de compendios y manuales de retórica hizo posible el manejo consciente del lenguaje con la vista puesta en producir ciertos efectos en los escuchas. La escritura y la profesionalización técnica produjeron una objetivación del discurso que se constituyó en pieza de estudio y se volvió así pasible de crítica y revisión.[13]

Sin la difusión de la escritura y la proliferación de tratados especializados no habría podido desarrollarse una técnica de la palabra que apuntara a una capacitación del orador público. Pero junto a estos factores que hacen a la conformación de un cambio en la concepción y práctica del saber en Grecia, la aparición de una técnica retórica especializada requiere que nos dediquemos especialmente a trazar las coordenadas de la *pólis* (2.1) y de sus orígenes (2.2) no menos que de los procesos de democratización llevados adelante en Atenas (2.3).

2. Marco político de la emergencia y consolidación de la retórica

Al investigar en qué circunstancias históricas fue posible que la técnica de la palabra adquiriera una importancia central entre los griegos, bajo qué condiciones la palabra funcionó articulando prácticas e instituciones de la vida política, es necesario llevar a cabo un breve análisis del marco de la *pólis*, orden que expresa el modo en que los griegos comprendieron la convivencia humana y la organización adecuada para sostenerla. Como hemos apuntado al comenzar esta introducción, ya desde la época de los testimonios homéricos la maestría

[12] De Romilly 1988 y Segal 1962, por su parte, analizan el proceso por el cual Gorgias equipara la retórica a la medicina, y adhieren a la tesis de que en su encomio del discurso, Gorgias busca elevar la retórica al rango de una verdadera ciencia natural.

[13] Havelock 1986.

en el empleo persuasivo de la palabra se configuró como un rasgo fundamental de la vida política. Retórica y política se hallaron íntimamente entrelazadas en el mundo griego desde los comienzos: pero ¿cómo comenzó todo?

La aparición de la política y de la retórica sobre la faz de la tierra debe vincularse con la emergencia de una forma de estatalidad que se afirmó especialmente en el mundo griego y que se encuentra anidada en la raíz misma del término *política*: la *pólis*. Ahora bien, ¿qué es una *pólis* y cómo floreció hasta convertirse en la forma política predominante en el espacio griego?

2.1. Breve caracterización de la *pólis*

En principio, el acto de verter a nuestra lengua el término *pólis* ya nos pone sobre la pista en torno al problema de cómo concebirla. En términos generales optamos por traducir *pólis* por "ciudad-Estado". A pesar de las dificultades que presenta la expresión entrecomillada (entre las cuales no es menor su deficiente sonoridad castellana), la preferimos antes que las dos versiones simples "ciudad" o "Estado", que consideramos unilaterales.

En efecto, cuando los griegos dicen *pólis* no implican solo (y ni siquiera en primer lugar) la dimensión urbana focalizada en el término *ciudad*, relativa a un recinto urbano. La espacialidad de la *pólis* griega, de hecho, no coincidía sin más con un núcleo urbano, sino que se hallaba también dentro de su circunscripción un campo aledaño (*khóra*) con una economía de base mixta, agrícolo-ganadera en pequeña escala. Tampoco pensaban los griegos en la *pólis* como un dispositivo burocrático-administrativo con jurisdicción sobre un territorio a la manera de un tercero superior distinto de la sociedad civil, tal como sugiere nuestro término-concepto moderno de *Estado*. Ante todo, las dimensiones de la *pólis* parecen reducidas al compararse con los Estados modernos (Atenas presenta en el siglo IV a. C. una extensión de 2.500 km^2, una población de 300.000 habitantes y un cuerpo cívico de 20.000 ciudadanos). El formato de pequeño Estado que caracterizó la *pólis* condicionó el desarrollo de un intenso nivel de sociabilidad que hizo de los ordenamientos políticos helénicos unas sociedades cara-a-cara, basadas en un entramado intersubjetivo de mutuo reconocimiento sobre el que se apoyaba el lazo político y que resultaría imposible de trasladar a nuestras actuales sociedades de masas. El grado de identificación entre lo social y lo político en las pequeñas estatalidades de la Grecia Antigua se resolvió en un íntimo entrelazamiento que resulta incomprensible desde la oposición típicamente moderna entre *sociedad civil*

(caracterizada por una multiplicación compleja de esferas autónomas y desagregadas de acción, producción y circulación altamente especializadas) y *Estado* (entendido como un "tercero superior" o como una máquina burocrática y centralizada de administración de los asuntos públicos). En contraposición con la moderna distancia entre ciudadano y gobierno, se daba en Grecia una identificación directa, en primera persona, entre el individuo y la administración de la ciudad-Estado. No tenemos noticias en el mundo griego de una sociedad civil concebida como distinta respecto del Estado (con reivindicaciones *frente al* gobierno), el ciudadano no es portador de derechos *anteriores al* Estado. No existían en Grecia los actuales "derechos humanos".[14]

Además, para los griegos, la *pólis* no se identificaba primariamente con el espacio físico que ocupaba. A diferencia de nuestra tendencia a representarnos la estatalidad en términos territoriales, era costumbre entre los griegos llamar a sus ciudades-Estado por el gentilicio de sus ciudadanos ("los Atenienses", "los Corintios", "los Lacedemonios"). En palabras que Tucídides pone en boca del general Nicias, "la ciudad-Estado (*pólis*) son los hombres, y no murallas ni naves vacías" (*Hist. Pel.* VII 77, 4 y 7).[15] Para conformar una *pólis* no bastaba con delimitar unas fronteras, y ser ciudadano no equivalía sin más a habitar un territorio. Solo así es entendible el hecho de que una *pólis* pudiera en última instancia subirse a los barcos y abandonar sus tierras.[16]

Los griegos pensaban a la *pólis* como una *koinonía politiké* (comunidad política), que es sociedad y Estado al mismo tiempo, porque creían que en última instancia lo que definía a una unidad política era el conjunto de los ciudadanos que sostenían las instituciones que custodiaban lo común, en condiciones de igualdad bajo una misma ley. Tal como Aristóteles lo sintetiza en una célebre fórmula de su *Política* (1276b 1), la *pólis* es una "comunidad de ciudadanos bajo una constitución" (*koinonía politôn politeías*).

[14] La *pólis* absorbe casi todas las determinaciones de derecho, por fuera quedan parámetros de legalidad no positiva, como costumbres y leyes no escritas que, en cualquier caso, no se fundamentan como "derechos individuales". Hansen 1993: 91 y ss.

[15] En el mismo sentido, Temístocles enfrenta el reproche de un corintio que lo llama *ápolis* (sin patria, sin ciudad-Estado) por el hecho de que el Ática se hallaba ocupada por los persas; Atenas –los atenienses– era una *pólis* aun con su territorio ocupado, y de las más poderosas, ya que los ciudadanos guerreros estaban embarcados defendiendo su libertad y sus leyes (Heródoto, *Hist.* VIII 61, 2). Cf. Esquilo, *Persas* 349-350: "Reina: –¿Entonces está todavía sin destruir la ciudad de Atenas? / Mensajero: –Así es, pues mientras hay hombres eso constituye un muro inexpugnable".

[16] Heródoto, *Hist.* I 165; Tucídides, *Hist. Pel.* I 74. Para el tema, consultar Hansen 1993: 7-29.

La *pólis* se identificaba con el conjunto de sujetos que gozaban de plenos derechos políticos, los ciudadanos (*polítai*). Los requisitos para el acceso a la ciudadanía variaban de acuerdo con la forma de gobierno de cada ciudad-Estado, pero en general para entrar en la categoría general de ciudadano había que ser hombre libre, varón y adulto, nacido legítimamente de padre ciudadano (o de padre y madre). Luego, ulteriores distinciones podían diferenciar entre ciudadanos activos y pasivos, que a su vez presentaban variaciones según criterios como edad o riqueza. Junto con la plena ciudadanía el sujeto se hallaba habilitado para defender a la *pólis* como hoplita o caballero, ser elegido para magistraturas y cargos públicos, administrar justicia y concurrir a la Asamblea.[17]

Participar del régimen político (enunciado mediante la expresión *metékhein tês politeías*) implicaba en Grecia una relación mucho más concreta y sustancial de lo que nosotros podemos experimentar como ciudadanos posmodernos: ser ciudadano (*polítes*) implicaba en la época clásica el goce de ciertos privilegios (como el acceso a la propiedad de la tierra) y el compromiso con ciertas responsabilidades públicas (decidir, combatir y juzgar). Soldado, propietario y jefe de la casa, miembro de la Asamblea y, eventualmente, magistrado o juez en su ciudad-Estado, el *polítes* reconocía una inscripción integral en la *pólis* de la que formaba parte.

Por lo demás, la ciudadanía griega no se concebía exteriormente respecto del gobierno: aquí reside la clave de comprensión de la continuidad conceptual entre el ciudadano (*polítes*), el régimen político (*politeía*) y el cuerpo cívico gobernante (*políteuma*). La ciudad-Estado como comunidad política (*koinonía politiké*) se encuentra definida como asociación de ciudadanos de pleno derecho, quienes componen el cuerpo cívico gobernante que decide sobre los asuntos del régimen político, de modo que absorbe dentro de un mismo plano las determinaciones sociales y las instituciones políticas.[18]

En palabras de Aristóteles, el rasgo distintivo de la ciudadanía consistía en participar de las instancias de deliberación (Asamblea, Consejo) y en la administración de la justicia (tribunales) (*Pol.* III 1), instituciones que se caracterizaban por la circulación de la palabra. El nexo entre ejercicio de la ciudadanía y puesta en juego del discurso se halla simbolizado filosóficamente en otra

[17] Los que quedaban fuera del cuerpo cívico gobernante (*políteuma*), es decir, del grupo de ciudadanos políticamente activos, podían ser ciudadanos "pasivos" (en general, varones libres con más de dieciocho años pero menos de treinta), ciudadanos "de segunda" (metecos, periecos) o no ciudadanos (varones no adultos, mujeres, extranjeros, esclavos).

[18] Meier 1988: 278.

célebre fórmula de Aristóteles (*Pol.* I 2): el ser humano es un animal político (*zôon politikón*) en la medida en que se trata de un ser dotado de palabra (*zôon lógon ékhon*). Sobre esta fórmula se organiza el Cap. XIII. Ahora bien, ¿cómo llegó a establecerse en Grecia este vínculo entre política y palabra?

2.2. Política y palabra en la *pólis*

Para rastrear las condiciones de surgimiento de las ciudades-Estado griegas debemos remontarnos al mundo de la Edad de Bronce (1500-1100 a. C.), cuya articulación dominante se centraba en formaciones estatales con base en grandes palacios (Cnosos, Micenas, Pilos), análogas a las de la Mesopotamia antigua. A fines del siglo XII a. C., los palacios y las estructuras económicas, sociales y políticas que los sustentaban fueron destruidos. Entre los siglos XI y X, los griegos conocieron un período de fuerte desarticulación de las bases de la civilización micénica conocido como *Edad Oscura*: con pocas excepciones, una población drásticamente reducida vivía en condiciones relativamente simples y aisladas, en pequeñas aldeas dispersas. El colapso de estos reinos centralizados desplaza el eje articulador de la organización social del período desde el palacio hacia comunidades de base aldeana, en las que la casa (*oîkos*) se afirma progresivamente como la unidad de organización y producción fundamental.

Paulatinamente, durante el así llamado *Período Geométrico* de la época arcaica (900-750 a. C.), las condiciones fueron mejorando, la población aumentó, se ampliaron los contactos entre las diferentes aldeas y pueblos y la economía sufrió decisivas transformaciones.[19] Es en el siglo VIII cuando tuvo lugar un período de veloces cambios y desarrollos en el curso del cual emergieron las *póleis*. El despegue de la *pólis* desde la sociedad aldeana se habría dado según una unificación de casas que se denomina *sunoikismós*. El período de formación de la *pólis* que va del siglo VIII al VI marca una decreciente autonomía del *oîkos* a favor de la afirmación de instituciones comunes de administración de los asuntos públicos.

En las nuevas condiciones se volvieron necesarias formas novedosas de organización común en el plano militar y político, las cuales resultaron en un ejército ciudadano de infantería (la falange hoplítica), un aparato diferenciado

[19] Raaflaub 2000: 27-28.

de magistraturas gubernamentales, un conjunto de procedimientos regulados de toma de decisiones, producción de leyes, arbitraje de conflictos y administración de la justicia.[20]

Desde un comienzo, la *pólis* fue construida sobre una dimensión de considerable igualdad. Los granjeros que luchaban en el ejército comunitario para defenderla también participaban de las sesiones en la Asamblea que tomaba las decisiones en torno de los asuntos públicos.[21] Fundamental en este proceso fue la conformación de una *clase media* hoplítica, que se hallara en condiciones de afrontar los costos de un equipamiento pesado de infantería, del ocio necesario para concurrir a las asambleas o para acudir a defender su *pólis* contra amenazas externas.[22]

En el ámbito religioso, es característico del mundo de las ciudades-Estado de la Grecia clásica que el poder no se encuentre en manos de un gobernante elevado a hijo de la divinidad. No hay entre los seres humanos libres desigualdades insalvables que habiliten una forma de dominio de carácter sobrenatural, como podía constatarse por ejemplo en los imperios orientales (egipcios, babilonios, persas), donde el soberano se hallaba investido de atributos divinos.

Las imágenes de la pirámide y del círculo pueden ayudarnos a ilustrar la modificación fundamental que los griegos introdujeron en la historia de los vínculos de mandato/obediencia entre los seres humanos, a partir de la cual se hará manifiesto el lugar conferido a la palabra. La sociedad de la *pólis* griega no es una pirámide cuya cúspide ocupa el rey del palacio micénico, sino un círculo donde el poder está puesto en el medio. La geometría política del mundo griego clásico abandona la configuración imperial piramidal –propia de los reinos micénicos anteriores al surgimiento de la ciudad-Estado– y asume una disposición circular: el poder está puesto en el medio y los ciudadanos se encuentran todos a igual distancia del centro. En palabras de Heródoto, en la *pólis* el poder ha sido puesto en el medio (*es tò méson*).[23]

Que el poder esté puesto en el centro y que todos los ciudadanos estén equidistantes significa que lo que está en el centro no es el arbitrio de un hombre investido de poder absoluto, sino la ley (en griego, *nómos*). El concepto

[20] Raaflaub 2000: 28.
[21] Raaflaub 2000: 29.
[22] Cartledge 2000: 22.
[23] *Hist.* III 142. Cf. Vernant 1992.

que expresa esta relación entre la ley y el ciudadano, y que nace a comienzos del siglo VI a. C. en la Antigua Grecia, es la *isonomía* o "igualdad ante la ley". Esta noción conlleva dos notas de gran relevancia.

En primer lugar, el hecho de que sea la ley el término frente al cual los ciudadanos son iguales implica que la necesidad de respetar un mandato político no deriva de la intervención de un personaje excepcional, como un dios entre los hombres que garantiza el orden, sino del poder de todos los individuos sometidos por igual al mando de la ley.

En segundo lugar, la igualdad ante la ley implica que a la hora de decidir cuestiones políticamente vitales como la declaración de guerra o la estipulación de un acuerdo con otra ciudad-Estado, no hay sujetos predestinados que tomen a su cargo el dictado de las normas que afectarán a todos. Es decir, nadie está, por naturaleza, señalado para tomar en su propio nombre, de modo individual, las decisiones relevantes de la comunidad de ciudadanos. En este respecto, quienes componen la ciudad, por diferentes que sean sus orígenes, su estatus social y su función dentro del conjunto son en cierto modo similares los unos a los otros. No por casualidad una de las instituciones políticas más conocidas de la Grecia Antigua es la Asamblea. En ella todos los ciudadanos tenían el privilegio de participar de la toma de decisiones que incumbían a la comunidad. La igualdad de derecho a la palabra en el ágora se conoce bajo el nombre de *isegoría*, y constituía un patrimonio conjunto del cuerpo cívico de la *pólis*.[24]

La circulación del poder político entre los ciudadanos y la igualdad ante la ley son, pues, dos características de la *pólis* en la Grecia Antigua. Hay un tercer elemento que no podemos pasar por alto a la hora de referirnos a las particularidades de la *pólis*, el cual asume especial relevancia para nuestro estudio: la palabra en tanto herramienta política. Resulta oportuno destacar aquí el carácter eminentemente discursivo de la experiencia política griega.[25] La importancia de la práctica del discurso en la vida pública hacía de los ciudadanos sofisticados productores y consumidores de discursos, lo cual, según el testimonio de Tucídides, condujo al orador Cleón a referirse a los atenienses como "espectadores de discursos" (III 38, 7). Para los griegos, el medio más apropiado para llevar adelante la actividad política es la palabra. La herramienta

[24] Volveremos sobre la *isegoría* en el próximo apartado.

[25] Esto condujo a Hannah Arendt a referirse a la ciudad-Estado como "el más charlatán de todos los cuerpos políticos" (1993: 40).

privilegiada para influir en los demás y para intervenir en los destinos de la ciudad deja de ser la inspiración divina, la pertenencia a un linaje o la violencia de las armas y pasa a ser el *lógos*, medio para lograr adhesiones a través de la persuasión. Así, las cuestiones de interés general que definen el campo del gobierno están ahora sometidas al arte oratorio y deberán zanjarse al término de un debate; es preciso, pues, que se las pueda formular en discursos, plasmar como demostraciones antitéticas y argumentaciones opuestas. Nuevamente, se evidencia aquí la importancia de las instituciones políticas de la ciudad-Estado, el Consejo (*boulê*), la Asamblea (*ekklesía*) y los tribunales (*dikastéria*), espacios de circulación de la palabra gracias a los cuales los ciudadanos tenían la posibilidad de intervenir en las instituciones que custodiaban lo común.

2.3. Democracia ateniense

Estas condiciones constituyentes de la *pólis* griega explican en parte la importancia que cobra el arte de la retórica en los siglos V y IV. Pero para delinear un mapa más preciso en el cual ubicar la emergencia de tal arte debemos referirnos más específicamente a la democracia radical ateniense, contexto en el cual el discurso asumió particular importancia. Atenas fue el foco intelectual donde convergieron filósofos, oradores y sofistas en los siglos V y IV a. C. Un breve recorrido por su historia ayudará a comprender por qué fue el escenario principal en que florecería la retórica.

Es necesario señalar antes que nada que la forma de gobierno democrática que se impondría en Atenas no constituía el *a priori* de la vida política como hoy en día, pues aun en el siglo V se trataba de un fenómeno relativamente reciente que se erigía sobre un trasfondo de patente oposición y de constante tensión.

El primer paso para la conformación de la democracia ateniense se produjo en el siglo VII a. C., cuando Dracón, considerado el primer legislador de la *pólis*, realizó una transformación del código de costumbres y tradiciones, hasta entonces netamente oral, en un cuerpo de leyes escritas (*nómoi*). Este hecho, además de evidenciar la transformación en curso hacia una cultura escrita, tiene un importante significado social y democrático, ya que tales leyes fueron escritas en un lenguaje accesible a todos, que pretendía no dejar lugar a la interpretación subjetiva ni al abuso de poder, de modo que fueran aplicadas a todos por igual. Así, no solo sentaron los cimientos para la emergencia de la *pólis* y el surgimiento de la democracia en Atenas,

sino que además jugaron un importante papel en el desarrollo de la retórica al exhibir los dispositivos más fundamentales de la retórica como técnica del discurso público.[26]

Desde principios del siglo VI, con las reformas instauradas por Solón,[27] se dio en Atenas un proceso de democratización progresiva impulsado por la creciente fuerza que fueron asumiendo los sectores populares. Hacia finales de ese siglo, Clístenes introdujo importantes modificaciones de carácter político que implicaban una participación activa del ciudadano en los asuntos públicos al instaurar los *démoi* (aldeas o barrios) como núcleos básicos de una administración democratizada, cuya Asamblea (*ekklesía*) estaba integrada por todos los ciudadanos. A través del *dêmos* se accedía, además, al Consejo (*boulé*) y a las magistraturas. Hacia mediados del siglo V, Efialtes profundizó el proceso de democratización al introducir una serie de leyes que limitaban drásticamente los poderes del Areópago, un consejo de origen aristocrático tradicionalmente conservador que retenía importantes atribuciones y que ya desde la época de Solón rivalizaba con el Consejo por las funciones legislativas. Las competencias sacadas al Areópago –controlar la administración pública, garantizar la constitución y juzgar a los magistrados– fueron transferidas a la Asamblea, el Consejo y los tribunales. Estas medidas, junto con la implantación de una remuneración diaria para los jurados, ampliaban aún más el poder del *dêmos*. Pericles radicalizó este proceso a través de dos medidas: la primera de ellas fue extender la práctica del sorteo directo entre los ciudadanos, tanto para la determinación de los magistrados como de los miembros del Consejo, suprimiendo así la elección previa de los candidatos; la segunda fue la extensión de la paga diaria a todos los magistrados y cargos elegidos por sorteo, es decir a los miembros del Consejo y a los arcontes.[28]

[26] Carawan 1998: 2.

[27] El último rey de Atenas había depuesto su mando cerca del 700 y había sido reemplazado por un colegio de nueve arcontes seleccionados anualmente. No se sabe cómo eran seleccionados ni qué relación guardaban entre ellos los nobles (*eupátridai*) que debían controlar la elección. Aparentemente, existía también una Asamblea que no tenía mayor peso. Las principales reformas instauradas por Solón son dos: la primera de ellas es la *seisákhtheia* o condonación de deudas a quienes habían sido esclavizados a causa de ellas y, como complemento de tal medida, la distinción legal entre el estatus del esclavo y del ciudadano. La segunda fue la modificación de los requisitos para ejercer cargos públicos sobre la base de una distinción en cuatro clases de acuerdo con la renta anual establecida a partir de la producción agrícola. Ver Ober 1989: 55-65.

[28] Tal reforma fue llevada a cabo por Pericles para competir con Cimón, prototipo del *euergetés* o benefactor aristocrático, frente a quien logra definir una nueva situación económica al disponer

Así se fue ampliando la base democrática al punto de admitir el derecho de participación de aquellos que, aun siendo libres, se dedicaban a tareas manuales tradicionalmente identificadas con la esclavitud. La participación en la Asamblea estaba abierta a todos los sectores de la clase de los libres, sea cual fuere el nivel económico y la dedicación del ciudadano. Así, en la democracia ateniense se produjo una diferenciación entre las actividades para las que se requería una *tékhne* o preparación, por un lado, y la actividad política como tal, desempeñada colectivamente por el *dêmos* en la Asamblea, por otro. Solo eventualmente y ante problemas puntuales se solicitaba la competencia de los especialistas en terrenos no referidos directamente a la decisión política. La actividad pública, por el contrario, no exigía ningún saber específico.[29] Se había roto, pues, la limitación que equiparaba los derechos políticos a la posesión de la tierra, a la nobleza de origen y a una educación cualificada.

Estas transformaciones políticas tuvieron lugar como respuesta al creciente peso de las clases inferiores. Los años en que se desarrolló la guerra del Peloponeso (431-404), así como los cincuenta años precedentes que median entre las Guerras Médicas y aquella, llamados Pentecontecia,[30] favorecieron la progresiva acumulación de poder por parte de los sectores populares. En este período, Atenas había agrupado las fuerzas de sus aliados bajo una liga hegemónica, la liga de Delos, con el objetivo de continuar la guerra contra los persas y eliminarlos del mar Egeo. Progresivamente, los atenienses fijaron los modos de colaboración de las distintas ciudades. Así, la liga, originariamente preventiva, fue dando lugar al imperio ateniense. Tucídides muestra cómo Atenas tuvo que luchar desde el principio contra sus propios aliados para conservar la cohesión

---

como medio principal de redistribución la *misthophoría* o pago de salarios o indemnizaciones a cambio de servicios de tipo diverso. Este nuevo esquema económico solo era posible como reverso del dominio del Egeo, que se presentaba como el fundamento material del equilibrio social entre los ciudadanos libres (Plácido 1995: 16).

[29] Al respecto, cf. el mandato de Zeus a Hermes en el mito de Prometeo que pone Platón en boca de Protágoras: "A todos [debes infundir la justicia y el sentido moral], dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si solo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad" (*Prot.* 322c-d).

[30] Así lo denomina Tucídides en el primer libro de su *Historia de la Guerra del Peloponeso* al narrar lo ocurrido en los cincuenta años que median entre el fin de las Guerras Médicas (toma de Sesto en 478) y el inicio de la Guerra del Peloponeso con el objeto de analizar las causas de la guerra.

del conjunto.[31] En este contexto, la flota ateniense, compuesta mayoritariamente por *thêtes* que constituían la clase inferior que no participaba en el ejército hoplítico,[32] cobró una inusitada importancia. Este grupo consolidó su posición y extrajo beneficios gracias al rol central que asumió la flota tanto en las acciones militares como en los crecientes intercambios extendidos por el Egeo. El poderío marítimo ateniense proporcionó ventajas a la población libre en su conjunto, pero benefició más fuertemente a las clases inferiores, para las que significó una garantía de su propia libertad. Imperio y democracia radical fueron, pues, inescindibles y conformaron las dos caras de un mismo fenómeno.

Una institución central de Atenas en este período, sin la cual resultaría incomprensible el surgimiento de la *rhetoriké tékhne,* es la *isegoría.* Todos los ciudadanos atenienses poseían el derecho de *isegoría,* cuyo significado literal es "igualdad en el ágora",[33] y expresaba el derecho de cada uno de ellos a dirigirse al pueblo reunido en la Asamblea. Si algunos no hablaban en público, no se debía en ningún caso a una restricción legal, pues la *isegoría* autorizaba a todo ciudadano a exponer y defender su punto de vista acerca de cualquier asunto de importancia para la *pólis.*[34] Sin embargo, el hecho de que los ciudadanos contaran con este derecho no implicaba el uso efectivo de la palabra por parte de todos. Es importante destacar que la *isegoría* surgió en el contexto de la competición intra-elite,[35] pero al fragmentarse las bases institucionales de la aristocracia de Atenas, la Asamblea fue ganando poder y se convirtió en

[31] Con respecto a la liga de Delos, Cf. *Hist. Pel.* I 96, Aristóteles, *Const. Aten.* XXIV 2 y Pseudo Jenofonte, *Constitución de los atenienses* I 18.

[32] Tal ejército estaba compuesto por la clase de aquellos que se podían costear su propio armamento.

[33] Loraux 1993: 182.

[34] Ober 1989: 108. Incluso se alentaba la participación, tal como se manifiesta en el discurso de Pericles, según el relato de Tucídides: "Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil" (*Hist. Pel.* II 40, 2). En este contexto cobran sentido las acusaciones que le profieren los oradores a Sócrates, quien alentaba el carácter "libre" de los filósofos que "desconocen desde su juventud el camino que conduce al ágora y no saben dónde están los tribunales ni el Consejo ni ningún otro de los lugares públicos de reunión que existen en las ciudades" (*Teet.* 173c-d). A los ojos del orador Calicles, el hombre de edad que aún filosofa debe ser azotado, pues "pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de las asambleas donde, como dijo el poeta, los hombres se hacen ilustres" (*Gorg.* 485d).

[35] Detienne 1981: 98 se refiere a la *isegoría* ya en la sociedad homérica: "En las asambleas [de guerreros] la palabra es un bien común, un *koinón* depositado 'en el centro'. Cada uno se apodera de ella por turno con el acuerdo de sus iguales".

el escenario de la competencia entre posibles líderes. Dado que ahora la mayoría de los cargos públicos eran atribuidos por sorteo, la elite encontró en el ejercicio del *lógos* una manera de resguardar su hegemonía ante el resto de los ciudadanos.[36] La democracia no solo admitió, sino que incluso favoreció el desarrollo de los protagonismos individuales sin necesidad de un reconocimiento institucional o formal del cargo. Sin embargo, la *isegoría* fue considerada por los atenienses como el fundamento de la democracia. Aunque la mayoría de los ciudadanos atenienses no ejercitaba de hecho su derecho a hablar, la *isegoría* cambió la naturaleza de la experiencia de las masas en la Asamblea: de la aprobación o negación pasiva a propuestas de medidas de gobierno, pasó a una escucha atenta de los argumentos que competían.

De lo dicho surge con claridad que la destreza en el discurso público constituía el arma y la condición central de liderazgo, puesto que los asuntos más importantes de la política de Estado eran decididos sobre la base de discursos proferidos en la Asamblea.[37] La importancia que asume el orador en este contexto es atestiguada por los términos usuales para designar a los políticos, quienes, aparte de *rhétores*, son llamados en muchos casos "los hablantes" (*hoi légontes*). Aunque el político ateniense también puede ser llamado *demagogós* (aquel que dirige el *démos*) o *hegemón* (aquel que lidera), la primacía de términos que enfatizan la habilidad para hablar y la función de consejeros sugiere que el discurso público era un aspecto central de su liderazgo. El vocabulario del activismo político en Atenas revela que la habilidad para la comunicación pública directa era condición de cualquier poder, autoridad o influencia política.[38] Pericles mismo representa de manera acabada el modelo que alcanza el triunfo personal en la buena gestión de los asuntos de la *pólis* y se destaca tanto en la acción como en la palabra.

[36] En tiempos de Clístenes, las elites reconocen las ambiciones de la masa como una nueva arma para usar unos contra otros. Promueven entonces reformas democráticas, a la vez que respaldan sus pretensiones políticas con ostentaciones públicas de su riqueza y nobleza ancestral (Ober 1989: 85).

[37] En *Hist. Pel.* I 139, 4, Pericles es presentado como "el de mayor capacidad para la palabra y para la acción (*légein te kaì prássein dunótatos*)", afirmación que pone en evidencia la inextricable relación entre *prâxis* y *lógos* en la democracia ateniense. Cf. también la asociación entre *prâxis* y *lógos* en *Fdr.* 269e, *Prot.* 319a, *Anab.* III 1, 45. Es posible rastrear tal asociación hasta la *Ilíada* cuando se elogia a un joven guerrero: "Era experto en la lanza, valeroso en el cuerpo a cuerpo, y en la asamblea pocos aqueos lo superaban cuando los jóvenes discutían sus pareceres" (*Il.* XV 282-285). Cf. también *Il.* IX 443 y *Nem.* VIII 8.

[38] Ober 1994: 106-107.

Aparte de la importancia que guardaba la palabra en el contexto de la Asamblea ateniense, en el transcurso del siglo V los tribunales fueron asumiendo cada vez más importancia y consecuentemente se fue desarrollando más el *lógos* forense. Tanto los discursos proferidos ante la Asamblea como ante los tribunales, tal como evidencian los debates antilógicos de la tragedia y de la historiografía, implicaban una contraposición de opiniones y argumentos que refleja la concepción imperante según la cual es posible hablar persuasivamente de una manera y de la contraria sobre el mismo tema.[39] El hecho de que acerca de cualquier asunto fueran posibles y legítimos dos discursos enfrentados entre sí abrió un espacio a una profesión de personajes que enseñaban a los jóvenes de las clases dominantes atenienses a actuar en el marco de la democracia y a ejercer su dominio a través de la persuasión, para poder imponer el propio discurso sobre el otro y presentar como más fuerte aquel que a los ojos de la Asamblea o el jurado era originariamente más débil.[40] Estos personajes, en su mayoría extranjeros que, según el testimonio platónico, se autoproclamaban sofistas u oradores,[41] asumieron plenamente el carácter competitivo que comportaba la vida pública en la democracia ateniense e intentaron ofrecer un nuevo modelo pedagógico acorde al régimen democrático en que la educación tradicional había quedado desfasada e insuficiente.

Así, los sofistas y los oradores adquirieron un lugar preponderante en la Atenas de la segunda mitad del siglo V. En Pericles encontraron protección y promoción, al punto que se le encomendó a Protágoras la redacción de la

[39] En estas raíces agonales de la democracia ateniense tiene su origen el pensamiento protagórico que enuncia que acerca de cualquier cuestión son posibles dos *lógoi antikeímenoi*, dos discursos enfrentados (DK 80A20). Cf. Aristófanes, *Nub.* 888-1130; y Tucídides, *Hist. Pel.* III 36-48.

[40] El discurso más fuerte (*kreítton lógos*) representa el triunfo de la clase dominante a través de los oradores capaces de alcanzar el éxito en la Asamblea, de hacerse ilustres en la ciudadanía y de adquirir capacidad de persuasión para que el *démos* vote lo mejor. Protágoras, según el testimonio de Aristóteles, era quien enseñaba a convertir el argumento más débil en el más fuerte (*Retórica* II 24, 1402a= DK 80A21).

[41] *Prot.* 317b: "Reconozco ser sofista" y *Gorg.* 449a: "*Rhétor* es lo que me ufano de ser". Este grupo heterogéneo de intelectuales quizás no se haya concebido a sí mismo en tanto tal. El término *sophistés* tenía un sentido amplio que se superponía prácticamente con el de *sophós*. Probablemente solo luego del testimonio platónico asume cierto sentido "profesionalizado", al igual que el término *philosophós*.

constitución de la colonia de Turios.[42] Pero a medida que el desarrollo de la guerra del Peloponeso se fue revelando adverso a los atenienses y se empezó a derrumbar el imperio, sus cimientos entraron en discusión. Ya a la muerte de Pericles en el 429 comenzó una persecución política de su círculo intelectual, al cual pertenecían entre otros Anaxágoras y Protágoras, quienes fueron sometidos a procesos por impiedad entre el 420 y el 410.[43] Hacia finales de la guerra en el 404, Atenas emprendió un cuestionamiento a las prácticas ligadas a la democracia imperante en los años de la guerra, de la cual la sofística y la retórica no podían salir ilesas por dos motivos: en primer lugar, porque se consideraba que habían sido los oradores formados por estos maestros los que habían convencido a la Asamblea de tomar las medidas que condujeron al desastre en la guerra. Y, en segundo lugar, porque a la primera generación de sofistas extranjeros había sucedido una nueva que había trasladado los principios del imperio hacia el interior de la *pólis*.[44] El orador era visto entonces como el personaje que privilegiaba sus propios intereses por sobre los intereses comunes. El ambiente de polémica en torno a la retórica se refleja tempranamente en la discusión que, según Tucídides, tuvo lugar en la ciudad después de que se enviara una expedición de castigo contra los rebeldes de Mitilene. Allí se reprocha al *démos* ateniense el haberse hecho esclavo

[42] DK 80 A 1. Diógenes Laercio se apoya en el testimonio de Heráclides del Ponto, autor del siglo IV a. C. Acerca de la autenticidad de este testimonio y de la relación entre Protágoras y Pericles, cf. Solana Dueso 1996: 19-23.

[43] Los dos intelectuales, junto con Sócrates y probablemente Eurípides, fueron acusados de *asébeia*, término amplio que se suele traducir por "impiedad" o "irreligiosidad". A lo largo de los últimos treinta años del siglo V se desarrolló una serie sugestiva de procesos contra herejías que, como señala la mayoría de los helenistas, encubre un trasfondo político contra el pensamiento "progresista" de Atenas. (cf. Eggers Lan 1978: 26-33 y E. R. Dodds 1957: 189 y ss.). En torno al proceso de Protágoras cf. Solana Dueso 1996: 23-27.

[44] En el último tercio del siglo V aparece por primera vez el término "sofista" usado en sentido peyorativo en la comedia ateniense. *Las Nubes* de Aristófanes, que se exhibió por primera vez en el 423, se centra en el intento de Sócrates de convertir a un nuevo rico en un "hábil sofista" (*sophistên dexion*: *Nub.* 1111) a fin de evadir sus deudas en la corte. Este sentido peyorativo aparece también en un fragmento del comediógrafo Eupolis (frag. 353 Kock) que probablemente se haya estrenado también en el último cuarto del siglo V. En Platón, Jenofonte e Isócrates el sentido peyorativo de "sofista" es una constante y de allí continuó hasta nuestros días (Ford: 37-39). Con respecto al descrédito en que han caído en este período los oradores políticos, ver Ober 1989: 170-177.

del brillo de las palabras y de los atractivos que lo acompañan, lo cual lo conduciría a su propia destrucción.[45]

La democracia ateniense sufrió dos cortas interrupciones en 411 y 404 a causa de revoluciones oligárquicas, de las cuales logró sobreponerse, pero sus fundamentos fueron corroídos por la derrota en la guerra y por la consecuente precariedad económica que atravesó la *pólis*. Es necesario apuntar que la filosofía política y los estudios en torno a la retórica desarrollados por Platón y Aristóteles emergen en este contexto en que Atenas y la *pólis* griega en general empiezan a declinar. El análisis y la crítica desarrollados por ambos pensadores en torno a la retórica se dirige, pues, a indagar en las causas de la compleja situación que atraviesa la *pólis* en general y Atenas en particular. La sombra del imperio macedónico ya se proyecta con nitidez en vida de Aristóteles. Ambos pensadores, sin embargo, encuentran en muchas ocasiones en los sofistas de la generación precedente, aquellos contemporáneos de Sócrates, los interlocutores predilectos a la hora de discutir las prácticas políticas democráticas y el ejercicio de la palabra a ellas vinculada. Quizás encontraran allí la simiente del proceso político posterior. No debemos perder de vista, sin embargo, que ambos debían de tener como interlocutores reales a pensadores y oradores contemporáneos, como ser, por ejemplo, el caso de Isócrates, cuya escuela de oratoria rivalizó con la Academia de Platón. A él están dirigidas, sin duda, muchas de las críticas a la oratoria volcadas por Platón. Sabemos, incluso, que el joven Aristóteles libró aguerridamente esta batalla heredada de su maestro. En su madurez, por otra parte, debe de haber enfrentado directa o indirectamente a oradores de la talla de Demóstenes, cuyo pensamiento de cuño antimacedónico lo condujo a enfrentar al estagirita por considerar sospechosos sus vínculos con Filipo y Alejandro Magno.

En definitiva, este breve lapso, entre los siglos V y IV a. C., fue el escenario de la emergencia de un anudamiento único en la historia entre palabra y acción política, así como del ocaso de este modo de organización que signaría el opacamiento de la palabra como herramienta política por excelencia. Esos siglos constituirán, entonces, el marco histórico en el cual desarrollaremos nuestro estudio.

[45] Tucídides, *Hist. Pel.* III 36-49. Los discursos de Cleón y Diodoto que allí se presentan polemizando tienen la peculiaridad de que ambos critican el mal uso de la retórica y, en el caso de Cleón, la propensión del *dêmos* ateniense a dejarse encantar por los *lógoi*.

Sección I

RETÓRICA EN CONTEXTO

CAPÍTULO I

La emergencia de una proto-retórica en la tradición poética

Martín Forciniti y Pilar Spangenberg

Si bien es recién en el siglo V a. C. cuando podría hallarse una cierta voluntad de demarcación de la retórica como técnica, la práctica de un *lógos* de carácter persuasivo y la concepción según la cual tal carácter está estrechamente ligado a elementos no solo argumentativos, sino también (y fundamentalmente) estéticos, se aprehende desde los primeros textos que conservamos de los griegos. Con el objeto de reconstruir el mapa en que se insertan el *lógos* y la persuasión previamente a la conceptualización teórica y al intento de sistematización y "tecnificación" representado por los oradores y, en especial, los filósofos de los siglos V y IV, abordaremos algunos textos de Homero, Hesíodo y Píndaro, por un lado, y Simónides, por otro, poeta a quien referiremos para enfocar el momento de secularización de la palabra poética. En los primeros testimonios, según veremos, se percibe ya una profunda veneración por quienes exhiben un empleo persuasivo de la palabra. Para comprender el modo en que se concibe el discurso en estos textos, debemos introducirnos en un campo conceptual delimitado por las nociones de *lógos*, persuasión, verdad, falsedad y engaño. A partir de la relación entre estos conceptos podremos percibir de qué manera se va configurando una proto-retórica, cuyo primer estadio se caracteriza por concebir la palabra persuasiva como un don al que acceden fundamentalmente tres personajes: el poeta, el político y el adivino.

1. La complementariedad entre verdad y engaño en el mundo arcaico

En su ineludible obra *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Marcel Detienne defiende una interpretación de la relación entre *lógos*, *alétheia* (verdad) y *apáte* (engaño) en el pensamiento mítico según la cual la palabra del adivino, del rey y del poeta, tres personajes a quienes caracteriza como "maestros de verdad", tendría como rasgo principal la ambigüedad. Tal palabra se caracteriza por poner a la verdad en relación con dos de sus contrapartes, el olvido/ocultamiento y el engaño: así como no hay *alétheia* sin una parte de *léthe* –las musas que dicen la verdad anuncian al mismo tiempo el olvido de las desgracias–,[1] no hay *alétheia* sin una parte de *apáte*. Paralelamente, el mundo divino al que se refiere el discurso poético es fundamentalmente ambiguo: la ambigüedad matiza incluso a las divinidades más positivas. Los dioses conocen la verdad, pero también saben engañar mediante la apariencia, y sus palabras muchas veces son trampas que se tienden unos a otros o a los hombres. Su discurso, siempre enigmático, esconde tanto como descubre. Como los dioses a los cuales refiere, el maestro de verdad en este estadio arcaico es también un maestro de engaño y, consecuentemente, de persuasión: poseer la verdad es también ser capaz de engañar.[2] En el célebre texto del comienzo de la *Teogonía* se exhibe con claridad la vinculación establecida entre *lógos* y *apáte*. Allí las Musas, hijas de Memoria, le ofrecen a Hesíodo la siguiente proclama:

> Sabemos decir muchas cosas falsas (*pseúdea*) semejantes a verdades (*etúmoisin homoîa*); y sabemos, cuando queremos, decir cosas verdaderas (*Teog.* 27-28).

La posesión de la verdad y la capacidad de engañar se presentan aquí como dos caras de la misma moneda y vienen indisolublemente asociadas a la palabra. La mentira en boca de las Musas se caracteriza por su semejanza con la verdad, por el disimulo y el ocultamiento (de su carácter de falsedad), rasgos que redundarían en su poder de persuasión.[3] A la luz de este pasaje, Detienne

[1] Detienne 1967: 37.

[2] Detienne 1967: 69-71.

[3] Con respecto a la oposición entre *alétheia* y *pseûdos* en el pensamiento de Homero y Hesíodo cf. Heidegger 2005: 40-52. A partir de un análisis de *Il.* II 348 y ss. y *Teog.* 233 y ss., Heidegger muestra que el *pseûdos* debe entenderse sobre la luz del ocultamiento pero, como la *alétheia* misma, es ambiguo y supone, a la vez, un dejar aparecer.

demuestra cómo en el pensamiento mítico los contrarios, lejos de tratarse de fuerzas que se excluyen la una a la otra, son complementarios. Las palabras del poeta, como las de las Musas, serán también ambiguas.

La posibilidad de decir mentiras semejantes a verdades (*pseúdea etúmoisin homoîa*) definen también en Homero la potencia de la retórica, tanto la de Odiseo como la de Néstor.[4] Así, por ejemplo, se manifiesta en *Od.* XIX 203, pasaje en que Odiseo engaña a Penélope haciéndose pasar por un extranjero:

> Así hablaba, diciendo muchas mentiras semejantes a verdades.

Odiseo representa en la poesía homérica la destreza en la palabra y, a la vez, la maestría en ardides y engaños. La potencia de la palabra encarnada en este personaje está inevitablemente orientada a producir el error y el engaño.[5] Sin embargo, lejos de ser objeto de censura (salvo por aquellos personajes que se descubren como víctimas de las trampas del héroe), Odiseo despierta gran respeto justamente en virtud de estas cualidades. Del análisis de *Od.* XIV 362-365, por ejemplo, surge con claridad que el engaño no es considerado en sí mismo negativo, y solo es censurable en la medida en que no resulte lo suficientemente fuerte y convincente:[6]

> Extranjero desgraciado, en mucho mi ánimo conmueves, contando cada una de estas cosas, cuánto has padecido y cuánto has vivido desterrado. Mas habiendo hablado de Odiseo, creo que hay cosas que no han estado bien ordenadas (*ou katà kósmon*) [en tu discurso], y no me persuadirás (*peíseis*). ¿Por qué te fue necesario, siendo tal cual eres, mentir (*pseúdesthai*) vanamente?

[4] Fattal 2001: 65 considera que la relación que Homero mantiene con la verdad parece ambigua en la medida en que el engaño se encuentra teñido de verdad y la verdad, marcada por el engaño. Una palabra verdadera para Homero parece ser aquella que entraña inmediatamente la acción.

[5] Cf., por ejemplo, *Il.* III 202-224, *Od.* XIII 221-299. Un tratamiento acabado de la figura de Odiseo como orador y maestro de ardides y engaños se encuentra en Detienne y Vernant 1988: 205-208 y 218-220 y también en Pratt 1993: 2, quien destaca, aparte de la figura de Odiseo, la de Hermes.

[6] Fattal 2001: 61. Con respecto a la valorización positiva del engaño, ver también *TD* 788-789.

2. *MÊTIS* Y ENGAÑO

Esta valoración positiva del engaño es, en realidad, un reflejo de lo que ocurre en el mundo divino, tal como surge de las palabras que Atenea le dirige a Odiseo apenas este arriba a las costas de Ítaca:

> ¿Ni aun estando en tu tierra dejarás los relatos engañosos (*apatáon*) e inventados, siempre queridos para ti? Pero anda, no hablemos más de esto, pues ambos sabemos de astucias, ya que tú eres en mucho el mejor entre los mortales en planes y relatos, mientras que yo, entre todos los dioses, soy famosa por la inteligencia artera (*mêti*) y las astucias (*Od.* XIII 294-299).

Odiseo y Atenea cumplen la misma función en el plano humano y el divino respectivamente. Como el caso del héroe, la capacidad de engaño de Atenea es conocida y valorada entre los dioses. También la sociedad divina estima en alto grado la efectiva utilización de la palabra engañadora. Es por eso que en el pasaje citado la misma diosa menciona su "inteligencia artera" o "astucia" (*mêtis*) como la característica que le otorga fama entre los dioses. El siguiente pasaje de la *Teogonía* de Hesíodo nos da a conocer la causa de la presencia de tales cualidades en la diosa:

> Zeus rey de dioses tomó como primera esposa a Metis, la más sabia de los dioses y hombres mortales. Mas cuando ya faltaba poco para que naciera la diosa Atenea de ojos glaucos, *engañando con dolo su mente mediante aduladoras palabras* (*dólo phrénas exapatésas haimulíoisi lógoisin*), Zeus se la tragó por indicación de Gea y del estrellado Urano (*Teog.* 886-891).

Atenea nació de las entrañas de Zeus una vez que este se tragó a Metis, por lo que, en cierto sentido, es también hija de ella. El vocablo *mêtis* refiere a una forma de inteligencia que, para poder adaptarse a realidades ambiguas, fugaces y en constante cambio, se vale del disfraz, la metamorfosis y el engaño. Metis, hija de Tetis y Océano, posee, como todas las divinidades marinas, la capacidad de adoptar cualquier forma. Al tragarse y asimilar a la diosa que representa en grado sumo esta forma de inteligencia y comportamiento, Zeus se convirtió en el sujeto dotado de *mêtis* por excelencia; de ahí su epíteto *metíeta*, "el de máxima *mêtis*" (*Teog.* 56, 520, 904, 914). Por su parte, Atenea, la diosa fruto de la mencionada ingestión, es *polúmetis*, "de mucha *mêtis*" (*Himno homérico a Atenea* 1, 2). Finalmente Odiseo, que se vale de múltiples engaños y

disfraces en su largo periplo de regreso al hogar, es llamado, en el mismo sentido que su protectora y contraparte divina, *poikilomêta* (*Od.* XIII 293), "el de *mêtis* variopinta", y también *Dìi mêtin atálanton,* "émulo de Zeus en *mêtis*" (*Il.* II 169, 407, 636; X 137), ratificándose así el lugar privilegiado que ocupa en el ámbito humano en virtud de su inteligencia artera.[7]

Hesíodo explicita las razones por la cuales Zeus se tragó a Metis: "para que el honor de la realeza (*basileída*) no lo posea ningún otro de los dioses sempiternos" (*Teog.* 892-893) y "para que la diosa le advirtiese siempre por anticipado sobre lo bueno y lo malo" (*Teog.* 900). De esta manera, el poeta relaciona explícitamente el poder político con la capacidad retórica. En efecto, Zeus adquiere y mantiene su soberanía en la sociedad divina no solamente a partir de la superioridad de su dominación (*krátos*) y de su violencia (*bía*) –simbolizadas en su arma predilecta, el rayo–, sino también debido a su inigualable potencia maquinadora y persuasiva. Así, la ingestión de Metis, que ocurre luego de la victoria de los dioses olímpicos sobre los Titanes, asegura para el futuro la perennidad del *statu quo* político, ya que le permite a Zeus recurrir al discurso para adaptarse y revertir cualquier situación que amenace la soberanía ejercida.

3. Persuasión y política

El vínculo entre soberanía y palabra persuasiva también opera en el ámbito de los mortales. La *Teogonía* exhibe claramente esta asociación:

> A quien honran las hijas del gran Zeus y contemplan cuando nace de los reyes por él alimentados, le derraman sobre su lengua una dulce gota de miel y de su boca fluyen graciosas palabras (*épea*). Todos miran hacia él cuando decide las sentencias a partir de las rectas leyes [divinas]. Hablando con firmeza resuelve de una vez, sabiamente, una gran disputa. Precisamente eso es lo que hace a los reyes prudentes: allí donde la gente yerra en el ágora, exhortando con suaves palabras reencauza los asuntos, llevándolos a su término con facilidad. Y cuando concurre a una reunión, como a un dios lo reverencian, con gentil respeto, y sobresale entre los reunidos. Tal es el sagrado don de las Musas a los hombres (*Teog.* 83-95).

[7] Para todo el análisis de este párrafo, ver Detienne y Vernant 1988.

Las hijas de Zeus, las Musas, brindan el don de la palabra –en que se halla implicada la capacidad de persuasión– no solo al poeta, sino también al rey encargado de ejercer la justicia divina en virtud de su capacidad de interpretar rectamente las leyes de los dioses. La palabra política se abre así a la dimensión persuasiva. El ejercicio de la soberanía se presenta íntimamente ligado al manejo de la palabra: la acción política y la destreza en el discurso son dos caras de un mismo don.[8] El político *de firmes palabras* hace cumplir la ley en el ágora *a través de palabras persuasivas y complacientes*. La estrecha relación entre persuasión y placer que aquí se manifiesta será de vital importancia en el horizonte del pensamiento griego, y no solo para la tradición poética, sino también para la retórica y la filosofía. La sabiduría política reside en saber interpretar a través del discurso la ley divina y hacerla cumplir (también sirviéndose del discurso). Pero es importante subrayar que el plano de la política no es equiparable en absoluto al de la poesía: en el contexto político, a diferencia del poético, no se establece la doble potencia de la palabra en tanto engaño y verdad a la vez; por el contrario, resulta fundamental la diferencia entre la verdad y la falsedad.[9] El hecho de sustraer la indiferencia en cuanto a la verdad del ámbito de la justicia resulta muy significativo y no perdurará por siempre en el pensamiento griego. La asociación entre *Díke* (justicia) y verdad propiciada por Hesíodo en el pasaje recién citado se disolverá en el pensamiento de los sofistas Protágoras y Gorgias, quienes serán explícitos al aplicar al ámbito de la *pólis* la máxima estética de indiferencia respecto de la verdad.[10]

También en los poemas homéricos existe una relación directa entre el poder político y el buen manejo de la palabra.[11] Los héroes de la *Ilíada*, además de sobresalir entre sus compatriotas por su capacidad de realizar proezas guerreras, son jefes políticos de diversas ciudades y, en tanto tales, tienen el derecho y el deber de hablar en las numerosas asambleas que se celebran a lo largo del poema. Además de los ya mencionados Néstor (I 247-253) y Odiseo (II 272-275), también Menelao (III 209-224), Diomedes (IX 53-59), Aquiles (IX 443) y Agamenón (I 258) ejemplifican, en distintos grados, la asociación entre la destreza en el combate y la habilidad en el habla que caracteriza a todo

[8] Esta complementariedad entre *lógos* y *érgon* es central en la concepción griega acerca de la política. Para la identificación en el pensamiento arcaico entre palabra y acción, cf. introducción histórica y Fattal 2001: 59.

[9] Fattal 2001: 65.

[10] Ver el capítulo VII del presente libro.

[11] Worthington 2007: 429-458.

héroe. A su vez, esta capacidad en el uso de las palabras está no pocas veces ligada al engaño. Tal es el caso de la prueba de coraje que Agamenón, comandante en jefe del ejército griego, lleva a cabo sobre sus soldados, advirtiéndole al resto de los jefes:

> Veamos cómo logramos que se armen para el combate los hijos de los aqueos:[12] en primer lugar, yo los pondré a prueba *con palabras*, como es debido, y los incitaré a huir con las naves de muchas filas de remeros; ustedes, cada uno en su lugar, procuren retenerlos *con palabras* (*Il.* II 72-75).

Sin embargo, existe otra razón por la que, en el mundo homérico, la capacidad persuasiva atraviesa el ejercicio de la política. A diferencia de la concepción de Hesíodo, que ya hemos presentado, Homero nos muestra a los dos grandes reyes –Zeus entre los dioses y Agamenón entre los hombres– con un poder sumamente inestable y en permanente cuestión. El mundo de los mortales y los inmortales se halla estructurado por ámbitos de influencia, jurisdicciones, roles y competencias (*moîra*) propios de cada sujeto, cuyo fundamento último reside en lo que la comunidad establece. En ese sentido, el mantenimiento del poder político de Zeus y de Agamenón se halla atado a la opinión favorable que sus subordinados divinos y humanos tengan sobre el desempeño de sus respectivas funciones reales. En un contexto en que los reyes deben valerse de todos los medios a su alcance para mantener la buena disposición de quienes les obedecen, procurando conjurar todo posible foco de rebelión política, la retórica cobra un papel fundamental. En este sentido, Agamenón no cuenta solamente con su propia capacidad persuasiva, sino también con la de un personaje que ya hemos destacado por sus facultades al respecto: Odiseo, quien en el episodio de la prueba de coraje de *Il.* II 192-197 y 200-206 utiliza la estrategia retórica tendiente a fundamentar la distancia social que existe entre Agamenón y los soldados mediante una doble táctica: ensalzar la figura del rey a partir del auspicio divino a su conducción (tanto en el campo de batalla como en la asamblea) y, a su vez, exagerar la inferioridad del subordinado a la hora de desempeñarse en los mismos ámbitos de acción, ya sea con el cuerpo o con la palabra.[13]

[12] Los griegos.

[13] Merece ser mencionada otra escena en que Odiseo defiende la soberanía de Agamenón, discutiendo en la Asamblea con otro miembro del ejército, Tersites, quien pretende socavarla y

En el plano de los inmortales, son numerosas las referencias en la *Ilíada* a las rebeliones de los olímpicos al gobierno y los mandatos de Zeus (*Il.* I 396-401, VIII 350-484, XIV 153-360, XV 12-79 y 157-219). Si bien Zeus se vale de diversas tácticas para sofocarlas, siempre se encuentra en el trasfondo la amenaza de recurrir a la violencia física (*bía*). Así sucede cuando, para persuadir a su hermano Poseidón de que se aleje del campo de batalla y deje de auxiliar al bando aqueo en su lucha contra los troyanos, envía a Iris a la tierra, quien anuncia:

> Un mensaje para ti, el que rodea la tierra, de azulada cabellera,[14] vine aquí a traerte de parte de Zeus, portador de la égida: mandó que tú, poniendo fin a la lucha y el combate, vuelvas hacia la tribu de los dioses o al mar divino. Y que si no te dejas *persuadir* (*epipeíseai*) por sus palabras, sino que las desdeñas, aquel amenazaba con venir aquí para combatir violencia contra violencia (*enantíbion*); y te conmina a mantenerte alejado de sus manos (*kheîras*), porque dice ser muy superior a ti en violencia (*bíe*), y primero en nacimiento; pero tu corazón no se preocupa de decirse igual a él, ante el cual los demás se acobardan (*Il.* XV 174-183).

En este ejemplo, el mandato con que Zeus pretende persuadir a Poseidón emana de su superioridad política, como rey de los dioses. Tal superioridad se sustenta en su anterioridad en el nacimiento y, fundamentalmente, en su enorme capacidad de violencia física. Ahora bien, considerando que Zeus recurre a la amenaza de violencia cuando quiere persuadir a un dios para que no tome un curso de acción contrario a su poder político, y que en todas esas ocasiones la persuasión resulta exitosa, podemos inferir que la violencia física, mencionada pero nunca efectivizada, se transmuta en compulsión persuasiva.[15] Se refuerza así la idea ya mencionada de que la soberanía no se mantiene meramente a través de la fuerza, sino que también resulta fundamental para tal fin la inteligencia artera, que recurre a la palabra persuasiva. Este espacio delimitado por las nociones de persuasión, palabra y violencia será el receptáculo del que emergerá la retórica, como se evidenciará en el pensamiento de Gorgias.[16]

aconseja a los griegos abandonar la guerra y regresar a sus hogares (*Il.* II 211-335).

[14] Poseidón.

[15] Existen numerosos ejemplos de amenazas de violencia que culminan en una persuasión exitosa, como el caso de Afrodita con Helena en el canto III 389-420.

[16] Al respecto, ver el capítulo VII.

4. La base gnoseológica del *lógos* persuasivo: memoria, saber y juramento

Otra noción clave en el interior del sistema conceptual *lógos*-persuasión en estos primeros testimonios es la de *memoria* (*mnemosúne*). En los poetas inspirados, la memoria es una omnisciencia de carácter adivinatorio. En el libro I de la *Ilíada*, por ejemplo, Calcas el adivino dice que sabe las cosas que pasan, las que pasarán y las que pasaron (*tà t'eónta tà t'essómena pró t'eónta, Il.* I 70). En Hesíodo, la poesía define el alcance de su saber, como el saber mántico, a través de la fórmula "lo que es, lo que será, lo que fue" (*Teog.* 32 y 38).[17] Esta misma fórmula, según veremos, será empleada curiosamente por el sofista Gorgias en su *Encomio de Helena*, para referirse a un tipo de conocimiento que resulta inalcanzable para el hombre, signando así lo que Untersteiner llamará la "tragedia gnoseológica", que acabará por conferirle hegemonía a la *dóxa* (opinión) por sobre el auténtico conocimiento.

Las divinidades homéricas también poseen este conocimiento del pasado, presente y futuro, y, en más de una ocasión, lo utilizan retóricamente para generar un determinado curso de acción en los otros. Por ejemplo, los dioses hacen un uso engañoso de su conocimiento del futuro ya que, sabiendo cómo serán las cosas, persuaden a los mortales para que realicen acciones imposibles que luego los conducirán a su propia perdición.[18]

Una última noción relevante para caracterizar las prácticas persuasivas en los contextos políticos de la Grecia arcaica es la de *juramento* (*hórkos*). Hesíodo afirma que

> Si alguien quiere hablar en la Asamblea, conociendo las cosas justas, a él le otorga prosperidad Zeus, el de amplia mirada; pero el que, habiendo jurado [la verdad de] su testimonio, miente con un falso juramento (*epíorkon*) voluntario y con ultraje a la justicia (*díken*) causa un daño irreparable, detrás de él queda una estirpe cada vez más sombría; en cambio, el hombre de buen juramento (*euórkou*) deja atrás una estirpe mejor (*TD* 280-286).

[17] Detienne 1968: 28.

[18] Cf. *Il.* 226-231, donde Atenea, luego de que Zeus haya pesado en la balanza dorada los destinos de Aquiles y Héctor decretando la muerte del segundo, toma la figura de su hermano Deífobo e insta a Héctor a luchar con Aquiles. Se destaca allí un procedimiento característico de las divinidades homéricas a la hora de persuadir a sus interlocutores humanos: tomar la forma de alguien querido y respetado por el que va a ser persuadido. Se trata de una anticipación de lo que mucho más tarde será conceptualizado por Aristóteles en términos de establecer el "*êthos* del orador", es decir, mostrar a la audiencia que quien habla posee características que hacen creíble y confiable su discurso.

Se advierte que la institución del juramento tenía como fin garantizar la verdad de lo dicho en el ámbito público, en este caso con ocasión de respaldar un testimonio en el marco de una asamblea que funciona como tribunal. El perjuro se arriesgaba a recibir un castigo divino; en esta obra se nos informa que Zeus no solo respalda la justicia de las sentencias de los reyes-jueces, como vimos en caso de la *Teogonía*, sino que también regula la recompensa o el castigo para quienes brindan testimonio en los juicios (ya sean los litigantes o los testigos de las partes). Sin embargo, el miedo al castigo divino no impide usos retórico-persuasivos del juramento, sino que incluso los fomenta. Así se advierte en el episodio en que Menelao reclama al joven hijo de Néstor, Antíloco, por haberle ganado una carrera de caballos tramposamente:

> "¡Jura (*ómnuthi*) por el que rodea y conmueve la tierra[19] que no has encerrado mi carro voluntariamente y con dolo". A su vez, Antíloco, agitado, le respondió: "Detente ahora; pues yo soy ciertamente mucho más joven que tú, soberano Menelao, y tú eres mayor y más valiente. Sabes de qué modo terminan los excesos de un hombre joven: pues su mente posee veloces alas, pero es delgada su astucia (*mêtis*). Que sea paciente tu corazón; yo mismo te daré la yegua que he ganado. Y si acaso de mi casa otra cosa pidieras para ti, inmediatamente preferiría dártela antes que ser expulsado para siempre de tu ánimo, criado por Zeus, y ser culpable ante las divinidades" (*Il.* XXIII 581-595).

Nos hallamos frente a un caso de lo que se conoce como "juramento de desafío": uno de los litigantes propone al acusado realizar cierto juramento asegurando su inocencia; si este lo lleva a cabo, inmediatamente se lo absuelve. De lo contrario, el litigio continúa.[20] No caben dudas de que la compulsión retórica que ejerce este tipo de juramento depende de la fe que los litigantes posean en la existencia de un castigo divino, como se expresa en la última línea del pasaje citado. Este tipo de estrategia comenzará a perder eficacia a medida que los dioses se vayan transformando cada vez más en un marco formal que legitime los procedimientos institucionales secularizados de las nuevas *póleis*.

[19] Poseidón.

[20] Gagarin 2005: 87-90.

5. El *lógos-phármakon*

Estrechamente vinculado al tópico ya mencionado del placer asociado al *lógos* persuasivo, otro rasgo a destacar en esta tradición arcaica es el *poder terapéutico* que se le atribuye a la palabra poética.

> De las Musas y del flechador Apolo provienen los aedos y citaristas que hay sobre la tierra; y de Zeus, los reyes. Y feliz es aquel que aman las Musas. *Dulce* (*glukeré*) brota la voz de su boca. Pues si alguien que padece una desgracia, con el ánimo recién desgarrado se consume afligido en su corazón, cuando un aedo servidor de las Musas cante las gestas de los antiguos y alabe a los felices dioses que habitan el Olimpo, enseguida olvida sus penas y ya no se acuerda de ninguna desgracia. Pronto lo alejan de allí los dones de las diosas (*Teog.* 95-102).

La palabra poética inspirada por las Musas logra erradicar, a través del olvido, el desgarro, la angustia y la pena del corazón, modificando así la disposición del alma del oyente. Este poder terapéutico de la palabra, que será retomado y extremado por la tradición sofística a través de su concepción del *lógos phármakon*, encuentra en el caso de Homero un antecedente. El poder de la palabra para erradicar el dolor del alma produce una suerte de encantamiento, que facilita la aplicación de los fármacos que curan las heridas del cuerpo:

> Estuvo sentado y lo *deleitaba* (*éterpe*) con los discursos (*lógois*), y sobre la herida perniciosa derramaba fármacos (*phármaka*), curativos de los negros dolores (*Il.* XV 393-394).

De esta manera, la ya mencionada capacidad de la palabra poética para generar olvido y engaño se ve ampliada mediante la producción de placer y deleite en el oyente, y llega incluso a tener efectos curativos. Hesíodo sostiene explícitamente la asociación entre engaño y placer al decir que Afrodita

> desde el comienzo tiene estos honores y ha recibido como jurisdicción entre los hombres y los dioses inmortales: las intimidades con doncellas, las sonrisas, los engaños (*exapátas*), el *placer dulce* (*terpsín glukerén*), el amor y la dulzura (*meilikhíen*) (*Teog.* 204-205).

Por su parte, Píndaro[21] retoma esta temática al afirmar que

> El Encanto [de la poesía] que hace *dulces como la miel* (*meílikha*) todas las cosas a los mortales, confiere estima y a menudo contribuye a hacer que lo increíble (*ápiston*) sea creíble (*pistón*) (*Olimp.* I 30-32).

Esta descripción de la potencia poética en términos de volver creíble lo increíble, lejos de ser censurada, es elogiada por Píndaro y será usurpada posteriormente por la retórica. El pasaje trae inmediatamente a la memoria el precepto que le atribuye Aristóteles a Protágoras, según el cual la retórica hace más fuerte el discurso más débil (80 A21). Por otro lado, la *dulzura* aparece una vez más calificando la palabra del elegido por las Musas, aludiendo nuevamente a su efecto placentero. En *Nem.* VII 20 y ss. afirma el poeta:

> Pero yo creo que la fama (*lógon*) de Odiseo llegó a ser mayor que su padecimiento gracias a Homero el de *dulce palabra* (*haduepê*); pues por sus mentiras (*pseúdesi*) y alada habilidad (*machanâi*) hay en él [Odiseo] algo magnífico (*semnón*). La sabiduría (*sophía*) engaña (*kléptei*) cuando seduce con cuentos, y ciego tiene el corazón la gran mayoría de los hombres. Pues si le fuese posible conocer la verdad (*tàn alétheian idémen*), el fuerte Ayax, irritado a causa de las armas, jamás habría clavado en sus entrañas la ancha espada.

El pasaje tiene numerosos puntos a destacar. Por un lado, la palabra poética es caracterizada –como en el pasaje de *Olimp.* I y como en aquellos de Hesíodo y Homero a los que nos hemos referido– por la dulzura y la correlativa seducción que ejerce sobre el oyente.[22] Reaparece también el personaje de Odiseo, encarnando la destreza en la palabra y la mentira. Píndaro, como Homero, no ofrece un juicio moral condenatorio en torno a sus cualidades de mentiroso y engañador, sino que, por el contrario, las califica como sabiduría

[21] Respecto de la impronta del pensamiento de Píndaro en Gorgias, cf. Untersteiner 1991: 159 y ss. Reproducimos aquí la traducción de A. Ortega modificada.

[22] Esta vinculación entre *lógos* y placer, que opera tanto en la poesía como en la retórica, será un punto destacado y criticado por Platón, quien entiende que tal placer no hace otra cosa que ocultar las deficiencias de tales discursos en cuanto a su valor de verdad. De hecho, en *Gorgias*, Platón traza una analogía entre la retórica y la culinaria (en tanto técnica adulatoria para producir agrado y placer) y señala que el retórico frente a su auditorio es análogo a un repostero frente a niños (*Gorg.* 464b-465e).

(*sophía*), y a Odiseo, como un personaje extraordinario. La seducción a través del engaño se puede llevar a cabo a causa de la ceguera del alma de la mayoría de los hombres, que no pueden reconocer la verdad (y por esa razón Odiseo logra obtener, contra la pretensión de Ayax, las armas de Aquiles). La oposición entre verdad y engaño se cruza con otra, epistemológica, entre sabiduría e ignorancia. Esta última implica, por su parte, cierta complementariedad: es necesaria la concurrencia de la sabiduría del orador y de la ignorancia del oyente para que se produzca el fenómeno del engaño, que, insistimos, es positivamente valorado.

6. Simónides y la secularización de la palabra poética

A la hora de enfocar los eslabones que unen el pensamiento arcaico y el pensamiento teórico en torno al poder persuasivo del *lógos*, adquiere especial interés la figura de Simónides de Ceos, poeta del siglo VI que encarna el proceso de secularización de la palabra poética.[23] Su mención resulta de particular relevancia para el presente análisis en la medida en que constituye el primer testimonio que presenta una oposición que cobrará gran importancia para el pensamiento filosófico, y que operará de manera central en la conceptualización de la retórica, tanto por parte de oradores como de filósofos: la oposición entre *dóxa* y *alétheia*. La mentada secularización se evidencia a partir de una serie de rasgos de su práctica y de su pensamiento que parecen prefigurar ciertas ideas atribuidas a los sofistas. Simónides no solo fue el primero en practicar la poesía como un oficio y obtener una paga por su trabajo, sino también en ofrecer una teoría acerca de la poesía. Además se le atribuye la invención de la mnemotécnica, lo cual supone un nítido quiebre con la tradición mencionada, que encontraba en la memoria del poeta un don divino y el fundamento de su estatuto privilegiado, por tratarse de una función de carácter religioso que le permitía conocer el pasado, el presente y el futuro.[24] Simónides, en cambio, hace de la memoria una facultad psicológica pasible de regirse según reglas definidas que están al alcance de todos y que conforman una *tékhne* (arte, técnica, disciplina).

[23] Tal proceso de secularización es estudiado en profundidad por Galí 1999, quien encuentra en la escritura la clave para comprender el proceso que encarna Simónides.

[24] Se le ha atribuido la invención de la mnemotécnica a partir de la anécdota referida por Cicerón en *DO* II 86, 351-353, pero son Quintiliano, *Inst. Orat.* y Plinio, *Nat. Hist.* VII 24, 89 quienes le atribuyen explícitamente tal invención.

En correspondencia con esta concepción secularizada de la memoria, Simónides hace del tiempo algo positivo. Ya no es aquel espesor que el poeta logra enfrentar y atravesar por medio del don de la memoria, sino que es la cosa más sensata porque "en él se aprende y se memoriza". El tiempo no supone más el velo del ocultamiento sino, por el contrario, una posibilidad de desocultamiento (*alétheia*) que no es ya patrimonio de unos pocos poetas inspirados, sino de cualquiera que ejercite sus capacidades a través de la mnemotécnica. Estos rasgos de su pensamiento constituyen un claro antecedente de la sofística y la retórica, ambas técnicas de la palabra.[25]

La teoría de Simónides tiene otros dos aspectos determinantes para nuestro estudio. El primero de ellos es la consideración de la poesía como un arte de engaño que se deja aprehender en el siguiente testimonio, transmitido por Plutarco:

> Simónides llamó a la pintura poesía silenciosa (*tèn zographían poíosin siopôsan*) y a la poesía, pintura que habla (*laloûsan*). Porque las acciones que los pintores representan mientras suceden, las palabras las presentan y las describen cuando ya han sucedido.[26]

La comparación trazada resulta sugestiva, sobre todo en la medida en que la pintura es, para Empédocles, una técnica que pone en juego la *mêtis*, cualidad ya mencionada, que hemos traducido por *astucia* o *inteligencia artera*, y que supone la destreza, la habilidad práctica y, muchas veces, el engaño.[27] Tradicionalmente la pintura ha sido considerada como un arte de ilusión y de engaño, y así es asumida hasta Platón inclusive.[28] Los *Dissoi Lógoi*, texto anónimo que al parecer pertenecería a fines del siglo V, recurren a la misma

[25] No es necesario señalar la importancia del poeta en la conformación de lo que se ha dado en llamar "el movimiento sofístico", cuyos dos rasgos fundamentales consistirían justamente en el hecho de vender sus enseñanzas a cambio de dinero, por un lado, e iniciar y promover la capacidad de persuasión como *tékhne*, por otro. En este sentido tal movimiento, heredero directo de Simónides, vino a llevar a cumplimiento el proceso de secularización en el ámbito de la palabra iniciado por el poeta.

[26] *Glor. Ath.* III 346f. No es difícil encontrar aquí las raíces de la concepción de la poesía exhibida por Platón, en *Rep.* X. Con respecto a la influencia del pensamiento de Simónides en Platón cf. Galí 1999.

[27] Con respecto a esta cualidad y su importancia en la sofística, ver Detienne y Vernant 1986.

[28] Bowra 1936: 370, sostiene que Simónides anticipa las dudas que sintió Platón con respecto a las artes y remite a *Fdr.* 275d.

fórmula para dar cuenta de la especificidad de la tragedia y la pintura: el mejor en ambas *tékhnai* es aquel que sabe engañar (*exapatêi*), haciendo cosas que para la mayoría son semejantes a la verdad (*hómoia toîs alethinoîs poiéon*) (3, 10). Este pasaje destaca otro elemento central, ya presente en Hesíodo e implícito también en el planteo de Simónides: la semejanza con la verdad, rasgo que supone una operación mimética. El carácter de imitación del discurso con relación a la realidad se explicita en otro de los apotegmas del poeta del Ceos:

> ... según Simónides, la palabra es la imagen de las cosas (*ho lógos tôn pragmatôn eikôn estí*).[29]

Sin embargo, para que se produzca el engaño deseado es necesario que el resultado de tal imitación oculte su propio carácter de copia para presentarse como el original. En esto reside la astucia del pintor y el poeta.[30] Por otro lado, el autor de los *Díssoi Lógoi* sostiene que "en las tragedias y las pinturas, el mejor es el que más engaña con creaciones semejantes a las verdaderas" (3, 10). Este asemejarse a lo verdadero alude, una vez más, a la imitación y, simultáneamente, al ocultamiento del carácter de copia que otorga tal operación. La idea de que la destreza en el engaño es condición de la destreza en esta *tékhne* será fundamental en el planteo gorgiano.

Pero el fragmento de Simónides que resulta central en nuestro análisis es aquel en que se contraponen por primera vez *alétheia* y *dóxa*:

> el opinar (*tò dokeîn*) somete a la verdad (*tèn alétheian biâtai*, fr. 55 Diehl = *PMG* fr. 93/598).[31]

[29] Michael Psellos, *Peri energ. daim.*, *P.G.* CXXII 821.

[30] Galí analiza este testimonio sobre la base de la irrupción de la escritura. Establece así que "la condición de posibilidad que permite a Simónides conferir a las obras del poeta y a las obras de escultores y pintores una misma 'realidad' es la escritura". Y a continuación afirma que "las dos definiciones simonídeas [la de la poesía y la de la palabra que hemos citado en el cuerpo del texto] explicitan el carácter visual-objetual, el carácter icónico, que adquiere con la escritura la palabra, que queda determinada por su naturaleza imitativa" (1999: 172).

[31] Fr. 76 según la edición de Bergk. Interesa especialmente mencionar que este fragmento es citado en *Rep.* II 365c, en el contexto en que se exponen las fuentes poéticas que conducen a concebir la justicia como un mero medio para alcanzar una buena reputación y no como un bien en sí. Sin duda, Platón tuvo muy en cuenta tal *dictum* a la hora de emprender su crítica a la *dóxa*.

La desvalorización de la *alétheia* implica un rechazo a la antigua poética y, sin duda, debe entenderse en su relación con la innovación técnica, ya señalada como signo de la secularización de la poesía emprendida por Simónides. Aquí no solo aparece una tajante oposición entre opinión y verdad, que será central para el pensamiento filosófico, sino también una nítida jerarquía entre ambas, a partir de la cual la *dóxa* se impone y la *alétheia* pierde su condición de valor supremo con relación a la palabra poética. Esta imposición de la *dóxa* se lleva a cabo a través de la violencia, como manifiesta el verbo *biâtai* ("someter" o "violentar"). Es decir que la violencia, que era una de las marcas características de la persuasión (*peithó*) en los testimonios precedentes, es ahora asociada a la *dóxa*.[32] Detienne agrega un elemento más a este campo semántico a partir de la vinculación entre este fragmento y el anterior, sosteniendo que la *dóxa* pertenece a su vez al orden del engaño (*apáte*), asociación que se afianzará, tal como veremos, en el pensamiento de Parménides.[33] Al respecto, un testimonio transmitido por Plutarco, que algunos atribuyen a Simónides y otros a Gorgias, afirma:

> Simónides... a quien le habían preguntado "¿por qué son los tesalios los únicos a los que no engañas?" respondió "porque son demasiado ignorantes para ser engañados por mí" (*De aud. poet.* 15c).

Esta anécdota da la pauta de la importancia que guarda para Simónides el engaño como condición del efecto estético. Por otro lado, parece romper con la oposición vista hasta aquí entre la ignorancia del auditorio y la destreza del poeta. Uno y otro, oyente y poeta, deben cumplir ciertas condiciones para que se produzca el engaño a partir del cual la poesía puede alcanzar el efecto buscado. En fin, la doble atribución de este testimonio a Simónides y a Gorgias no hace sino confirmar la proximidad teórica de ambos pensadores en lo que concierne al engaño.

[32] Ya hemos dicho que en el pensamiento de Gorgias se delimita con toda claridad un campo semántico que alberga las tres nociones: *peithó*, *dóxa* y *bía*.

[33] Para demostrar esta vinculación, Detienne recurre a *Rep.* 365b-c, cuando Sócrates opone dos caminos: el de la justicia (*díke*) y el del engaño (*apáte*), señalando que los sabios (se trataría de Simónides) muestran que *tò dokeî* es más fuerte que la *alétheia* (Detienne 1967: 116).

7. Conclusión

Son numerosos e inabarcables los testimonios que evidencian la genealogía de los términos del campo semántico delimitado por las nociones de *lógos*-persuasión, sobre cuya base sofistas y filósofos trazarán su propio mapa conceptual. Sin embargo, a partir de estos someros textos, es posible identificar una serie de elementos que brindarán el punto de partida para la reflexión en torno a la palabra como herramienta de acción en tanto dotada de una dimensión persuasiva. El primer punto a destacar es que en esta tradición arcaica tanto verdad (*alétheia*) como engaño (*apáte*) vienen asociados a la persuasión. Constituyen propiedades de la palabra que, si bien contrarias, resultan complementarias y, ambas, condición del encantamiento por ella ejercido. En este esquema, la memoria cobra un lugar central al constituir la vía a través de la cual se produce el desocultamiento. Por su parte, para los poetas, la condición de engaño (*apáte*), efecto necesario de toda palabra poética, causa placer, lo cual, a su vez, dota al discurso de cierto poder terapéutico. Consiguientemente merece una valoración positiva, por tratarse de una condición necesaria del fenómeno estético y su efecto catártico. Tal valoración se extiende a las facultades vinculadas a la capacidad de engaño: la astucia o inteligencia artera (*mêtis*) será un rasgo positivo atribuido tanto a dioses como a hombres particularmente poderosos.

La persuasión no se presenta en estos primeros testimonios ligada solamente a la palabra poética. También consituye una dimensión central de la palabra a través de la cual se ejercía la soberanía tanto en el plano divino como en el humano. En este plano asume especial relevancia el vínculo que se establece entre persuasión y violencia, que no parecen excluirse, más bien complementarse.

Hemos visto que la poesía lírica de Simónides representa un punto de inflexión: a partir de su pensamiento se produce la secularización de la palabra poética. Mientras que para la concepción arcaica la verdad no era propiedad de cualquier discurso, sino solo del emitido por aquellos que han recibido un don para aprehender el pasado, el presente y el futuro (poeta, adivino, rey), en el pensamiento de Simónides la memoria pasa a ser una *tékhne*. Asimismo, su pensamiento empieza a delinear una oposición entre *alétheia* y *dóxa*, que asumirá un lugar central para la tradición filosófica a partir del pensamiento parmenídeo.[34]

[34] Ver el capítulo VI del presente libro.

CAPÍTULO II

El ocaso de las Musas: el influjo de la retórica y la sofística en los albores de la historiografía griega

Gastón Javier Basile

La posibilidad de especular en torno a un vínculo entre historiografía y retórica en la Grecia del siglo V implica no tanto la descripción de datos de la realidad cuanto una articulación anacrónica de abstracciones teóricas posteriores, acerca de las cuales, sin duda, los griegos de la época de Pericles permanecieron inadvertidos o, al menos, displicentes. En lo que respecta a la retórica, la crítica ha esgrimido un argumento fuerte que niega su existencia –no en la práctica, desde luego–, sino entendida en términos de un conjunto sistemático de reglas o prescripciones sobre el "arte de hablar persuasivamente" con anterioridad a las especulaciones platónicas y aristotélicas del siglo IV.[1] El caso de la historiografía es aún más complejo. La historia en la Antigüedad no constituyó una idea influyente ni formativa, como sí sucedió en el Renacimiento; no se la concibió como una entidad real, capaz de exhibir un patrón con sentido, o capaz de generar expectativas.[2] De allí que las teorizaciones clásicas sobre la historia sean exiguas y todas ellas posteriores al siglo V.[3] Más aún,

[1] Ver el capítulo de Gagarin 2007: 27-37, quien discute los antecedentes y orígenes de la retórica en el período previo al auge de la sofística hacia mediados del siglo V.

[2] Press 1982.

[3] Platón (*Rep.* 392c-393e) es el primero en teorizar acerca de los modos compositivos del relato, que pueden ser de tres tipos: 1) "narración pura", en la que el poeta habla en nombre propio (*e.g.* el comienzo de la *Ilíada*); 2) "el relato mimético", en el que el poeta relata "como si" fuera él mismo tal o cual personaje; 3) la "forma mixta" (*di' amphotéron*), en la que se combinan ambos modos (*e.g.* la epopeya). Aunque Platón no lo señale, la historia, según la entendieron los antiguos, pertenecería al igual que la epopeya a la forma mixta de relato. Tucídides radicalizará este procedimiento en las célebres antilogías –discursos enfrentados– que constituyen el

los historiadores no fueron en la Antigüedad ni un grupo definido ni gozaron de un estatus particular. La historia, tal como la concebimos en la actualidad, no constituyó tampoco un campo disciplinar de conocimiento susceptible de ser enseñado. Tan solo a partir de la época helenística, la noción de "historia" comenzó a ser asociada a un género de discurso escrito en prosa y a especularse acerca del carácter didáctico de la historia en tanto correctivo en la ponderación de diferentes cursos de acción. Ahora bien, en el siglo V ni siquiera es posible aseverar que la historiografía incipiente –cuyos primeros testimonios tradicionalmente se remontan a Heródoto y a su sucesor Tucídides– constituyera un género de discurso homogéneo ni un modo de conocimiento específico. Ni siquiera la voz *historíe* –de la cual proviene nuestro término "historia"– constituye un término técnico asociado a dicho modo de indagación acerca del pasado, sino que es común a varios campos intelectuales de la Antigüedad y es anterior, en cuanto a su origen etimológico, al surgimiento de la historia escrita del pasado en sí. El término tampoco fue utilizado, por ejemplo, por Tucídides para hacer referencia a su producción escrita. De allí que postular una articulación entre historia y retórica en el siglo V resulta una empresa arriesgada por la indeterminación y anacronía de los conceptos teóricos en juego.

A pesar de las aporías a las que conduce la articulación teórica entre historiografía y retórica en el siglo V, la evidencia de las obras de Heródoto y Tucídides, que convencionalmente la crítica ha designado como los primeros relatos historiográficos,[4] pone de relieve un influjo incontestable de la oratoria

---

rasgo fundamental de su obra. Se trata, en efecto, de un modo compositivo que la historiografía moderna impugnará, relegándolo al espacio de la ficción. Aristóteles, por su parte, hace dos referencias explícitas a la historia en la *Poét.* para dar cuenta de su estatus inferior respecto de la épica y la tragedia. En *Poét.* 1451a 36-1451b 11, sostiene que la poesía, en tanto se ocupa de "lo general" (*tà kathólou*), es más filosófica y seria que la historia, que trata acerca de lo particular (*tà kath' hekáston*). A su vez, Aristóteles parece asociar en este pasaje la historia al tipo de fábulas (*mûthos*) "episódicas" en las que no resulta verosímil ni necesario que "los sucesos estén uno tras otro". En *Poét.* 1459 a 17-29 profundiza esta crítica a la trama histórica, en este caso en relación con la tragedia, señalando que la historia no se ocupa de una acción única, con un único "fin" (*télos*) –como sí sucede en las buenas composiciones trágicas–, sino que recorta más bien un "único período de tiempo" en el que los agentes resultan múltiples y las acciones se suceden azarosamente (*hós étukhen*).

[4] En qué medida resulta lícito establecer una línea de continuidad entre el término *historíe*, acuñado por los griegos, con la idea de *historia* –etimológicamente derivada de dicho término griego– tal como se la concibe a partir del siglo XIX continúa siendo un punto discutible. El primer escollo radica en la equivocidad del término "historia", que designa alternativamente un

–un fenómeno que se radicalizó en la Atenas de mediados del siglo V tras las reformas de Efialtes y el advenimiento de la democracia radical y que tuvo su correlato en la proliferación de los sofistas como "maestros de la palabra" dedicados a impartir enseñanzas entre los jóvenes políticos deseosos de obtener ventajas en los debates de la Asamblea–. Dicha incidencia de la retórica en las composiciones historiográficas trasciende la dimensión predominantemente formal, sobre la cual la crítica se ha pronunciado con mayor vehemencia. En este sentido, se ha destacado con insistencia la inclusión de "discursos directos" –retóricamente elaborados– tanto en las incipientes dramatizaciones de determinados diálogos entre personajes históricos en las *Historias* de Heródoto como en las complejas antilogías de su sucesor Tucídides. La dramatización de la palabra del otro, en efecto, constituyó un rasgo inherente a la historiografía clásica, que gozó de una aceptación indiscutida entre los sucesores del género. Esta técnica compositiva presupone un público familiarizado y adepto a la oratoria. Otro rasgo formal que se ha señalado como derivado de la retórica es la correspondencia entre los extensos pasajes narrativos de las obras historiográficas, en particular las vívidas escenas de batallas, con la narración retórica en los discursos forenses.[5]

No obstante, creemos que, más allá de las coincidencias de orden formal, existe un nexo epistemológico más profundo que permite aproximar el flamante género historiográfico de mediados del siglo V a los presupuestos de la oratoria sofística. Ambos fenómenos discursivos advienen de la mano de la dimensión secular, dialógica y polémica del *lógos* propugnada por la democracia radical. Entre los resquicios de la palabra unívoca, monológica y eterna de los maestros de la verdad en la Antigua Grecia, la historia, en tanto indagación acerca de sendas versiones del pasado, y la sofística, como arte de lo probable, reclamarán su lugar en el terreno de la *dóxa*.

Es sobre este vínculo epistemológico entre historia y sofística, en lo relativo al estatus del *lógos*, donde nos centraremos con especial atención, a los fines de perfilar un recorrido que dé cuenta de las rupturas y continuidades en los orígenes del pensamiento historiográfico. En primera instancia, nos dedicaremos a caracterizar la relación entre la indagación histórica de Heródoto y

modo de concebir el pasado (la conciencia histórica), "lo que ha sucedido realmente" (el pasado), un modo de conocimiento del mundo con procedimientos propios (plano gnoseológico) y "el relato de los acontecimientos" (un modo de composición discursiva). Cf. Darbo-Peschanski 2007: 24-38 y Ricoeur 1999: 133.

[5] Fox y Livingston 2007: 542-561.

la rehabilitación de la esfera de la *dóxa*. Luego, pondremos de manifiesto las conexiones entre la escritura tucidídea de la historia y las concepciones sofísticas del *lógos*.

1. Heródoto: la rehabilitación de la *dóxa* y el advenimiento de la *historíe*

Las *Historias* de Heródoto han sido consideradas como el testimonio más incontestable del surgimiento en Grecia de un pensamiento y de un discurso propiamente históricos. Algunos, no obstante, han querido remontar el origen a la obra de Hecateo de Mileto.[6] Este último habría sometido la tradición a la crítica racional apoyada en la observación, efectuando un detallado análisis de los antiguos mitos y viejas cronologías a los fines de despojarlos de equívocos y de enlazarlos con la historia real. Indudablemente, los albores del espíritu histórico pueden remontarse al afán crítico de los logógrafos, entre los que se cuenta Hecateo, quienes desarrollaron una preocupación por la obtención de datos fácticos y por su comprobación utilizando el discurso en prosa –no ya el verso– como medio de exposición. No obstante, el estado fragmentario de la obra de los logógrafos en general impide efectuar pronunciamientos categóricos.[7]

La historia nacería, efectivamente, con el relato herodoteo en la medida en que este impone un esquema narrativo (la serie de conquistas que llevan a la expansión del imperio persa) que integra y coordina los relatos misceláneos hasta el libro V. Asimismo, este relato se adecua a reglas de verificación fácticas y analiza las causas para desarrollar una exposición racional (y no ficcional) de los movimientos de la historia.[8]

[6] Hecateo de Mileto (550-476 a. C.), asiduo viajero y célebre entre los logógrafos, fue compositor de obras de carácter geográfico y cosmográfico, que se conservan únicamente en forma fragmentaria.

[7] En efecto, la célebre declaración de Hecateo de Mileto: "Así dice Hecateo de Mileto: Escribo lo que me parece verdadero (*alethéa dokéei eînai*), porque las historias de los griegos son diversas y me parecen ridículas" (Hecateo, *FGrHist* 1F 1ª) constituye un testimonio crucial en lo relativo al proceso de secularización del *lógos* y a la consecuente emergencia de una autoconciencia "autoral" capaz de validar o legitimar el propio discurso. Cf. Porciani 1997 y Corcella 1996: 295-301. Con respecto a la voluntad de presentarse ante la audiencia como un discurso compuesto por escrito, cf. Fowler 2001: 121.

[8] Latenier 1989.

La génesis de la *historíe* herodotea debe entenderse como una instancia particular en el proceso de secularización de la palabra[9] en relación con el pasado, campo discursivo dominado por la tradición épica. En efecto, la épica constituiría la "matriz generativa" de la historia y sería en relación con esta que se conforma *interdiscursivamente*.[10] La crítica ha puesto de relieve una serie de semejanzas y diferencias entre ambos géneros, rasgos que aparecen incluso prefigurados en el célebre proemio de las *Historias*:

> Esta es la exposición de la investigación de Heródoto de Halicarnaso, para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las nobles y singulares empresas realizadas respectivamente por griegos y bárbaros permanezcan sin gloria, y en especial, la causa por la cual guerrearon unos con otros.

Se ha destacado, en relación con las semejanzas entre épica e historia, por ejemplo, la similitud estructural y temática del prólogo de las *Historias* de Heródoto con las oberturas de las epopeyas, en las que se tematiza acerca de la memoria, el olvido y la muerte. Asimismo, se ha señalado que tanto epopeya como historia focalizan sobre los hechos del pasado, pero mientras que el aeda persigue la aclamación poética de las hazañas de los héroes del pasado, el historiador enuncia un propósito más modesto en su intento por evitar que las cosas humanas se vean sumidas en el olvido y despojadas de gloria. No obstante, en tanto que el aeda deriva su autoridad directamente de las Musas, de las cuales sería una suerte de *medium* en la rememoración del pasado por inspiración divina, el historiador, en cambio, debe construir un espacio legitimado de enunciación para su saber, rotulando con su nombre propio el *lógos* para investirlo de autoridad.[11] Es así como el historiador,

[9] En relación con la secularización de la palabra poética, cf. *supra* cap. I. De especial interés resulta la referencia a Simónides de Ceos en dicho proceso, a quien se le atribuye la invención de la mnemotécnica –es decir, la transformación de un tradicional don del poeta inspirado por la Musa en una *tékhne* susceptible de ser enseñada y aprendida–, así como la secularización de la *alétheia* y la consiguiente primacía de la *dóxa*.

[10] Hartog 2000.

[11] Hartog 1980 pone en evidencia el fenómeno de secularización del *lógos* y la constitución progresiva de una autoridad personal como garante del discurso pronunciado a partir del análisis del uso de los pronombres personales en los proemios de la épica, la poesía hesiódica y el nuevo *lógos* herodoteo. En la epopeya, el "yo" del aeda aparece en caso dativo (*andra moi énnepe Moûsa*) dado que se trata exclusivamente de un medio por el cual se evoca la voz de la divinidad que conoce el pasado, el presente y el futuro; las Musas, en cambio, son interpeladas aquí en segunda

despojado de omnisciencia o inspiración divina, dependerá de su propia persona para conferir autoridad a su relato. Dicho fenómeno de autodesignación se verá reflejado en la rúbrica del nombre propio en calidad de "autor" o garante del *lógos*. La validación de lo narrado, por su parte, radicará en la conducción de una indagación (*historíe*) sobre la materia propuesta a través de la observación personal (*autopsía*) o la evocación y evaluación de testimonios de terceros.

La crítica también ha destacado que tanto el relato de la épica como el de la historia suponen una difusión preeminentemente oral. Ahora bien, a pesar de dichos puntos de contacto, creemos que la transición entre epopeya e historia supone, en efecto, una ruptura epistemológica (que podrá entenderse, al menos, en función de su vínculo con otras formas discursivas). Podemos enumerar una serie de rasgos que distancian la epopeya del nuevo *lógos* inaugurado por Heródoto:

– no existe en la *historíe* un *lógos a priori* –una materia mítica o legendaria– que predetermine la puesta en intriga;[12]

– no se trata en la historiografía de una "re-actualización" de un pasado cerrado sobre sí mismo, sino que el pasado en tanto objeto del nuevo *lógos* permanece "abierto", es decir, es pasible de codificaciones diversas e incluso divergentes;

---

persona. En la obra de Hesíodo, la Musas aparecen mencionadas en tercera persona, lo cual supone la interposición de una distancia y la institución de una relación de maestro/discípulo entre las diosas y el poeta. En la *historíe* de Heródoto, las Musas desaparecen definitivamente y son sustituidas en lo sucesivo por "el que investiga", es decir, quien lleva a cabo y expone la *historíe* ("indagación"). El autor se presenta en caso genitivo, como una marca de apropiación sobre lo narrado, de legitimidad autoral ("la exposición de la investigación de Heródoto de Halicarnaso"). En griego, el nombre propio junto con la ciudad de origen –en caso genitivo– figuran al inicio del proemio, destacados en posición temática, hecho que enfatiza rápidamente la idea de "propiedad" sobre el discurso y la responsabilidad que dicha pertenencia conlleva. Esta estrategia de presentación pervivirá, veremos, en el proemio de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, aun cuando el autor reniegue de muchos de los postulados de su precursor.

[12] Precisamente en este punto radica una de las críticas aristotélicas a la historia: esta última no expone una única acción, modelada sobre un *lógos* preexistente sobre el cual el poeta arroja la palabra propia, sino que recorta un único período temporal. Dicho de otro modo, la unidad dramática, arquetípica de la tragedia en la descripción modélica de Aristóteles, se diluye en la narración histórica en aras de una unidad cronológica que resulta extrínseca a la intriga misma (es decir, se aísla un período o segmento temporal independientemente a su puesta en intriga). Por otra parte, en este arbitrario corte temporal intervienen acontecimientos múltiples y contingentes que involucran a uno o varios personajes de manera azarosa.

– la historiografía instituye un sujeto de enunciación fuerte que oficia de "garante" de la narración y que, aun cuando se oculte tras la aparente neutralidad de los hechos "que se cuentan a sí mismos", "entrama" y, por tanto, explica los acontecimientos;

– si bien la historiografía clásica, al igual que la epopeya, supone una circulación "oral" del discurso frente a un auditorio, la *prâxis* historiográfica exige una "textualización" previa de los saberes sobre el pasado, a los que constituye *ipso facto* como "fuentes", a los fines de inscribirlos coherentemente en una *narración* que, en cuanto tal, carece de antecedentes o modelos previos;

– la *historíe* propone a los documentos, testimonios orales y archivos como "fuentes" de verificación, acaso como un modo de suplir el vacío gnoseológico que supone la falta de un *lógos a priori* sobre el que se construye el relato de los acontecimientos en la épica;

– la historiografía, por tanto, instituye una "pretensión referencial directa", en tanto historia "verdadera", en el sentido epistemológico del término "verdadero".[13]

Más allá de la epopeya, la ruptura del *lógos* que supone la génesis del discurso historiográfico exige un análisis minucioso de una serie de géneros discursivos del campo intelectual griego de mediados del siglo V en relación con los cuales se perfila la nueva "voz" de la *historíe* de Heródoto. Entre los más significativos, podemos mencionar otros relatos acerca del pasado, en verso o en prosa (aparte de la épica, la logografía); otras representaciones "narrativas" (miméticas) del pasado griego basadas en narraciones míticas o legendarias ligadas a la idiosincrasia y a los valores del mundo griego (la tragedia); otras formas discursivas en las que se perfila un "yo" autoral (la lírica); u otros discursos que indagan acerca de los principios (*arkhaí*), la naturaleza de las cosas (*phúsis*) y la verdad (*alétheia*, el discurso filosófico). Una consideración pormenorizada de estos géneros excede con creces los límites del presente capítulo. No obstante, interesa a los fines de nuestro planteo el examen de un género discursivo en particular –cuyo auge coincide casualmente con el

[13] Al respecto comenta Ricoeur 1999, 143: "la historia y la ficción se refieren a la acción humana en función de pretensiones referenciales diferentes. Solo la historia puede desarrollar su pretensión referencial en conformidad con las reglas de la evidencia empírica propias de la ciencia. En el sentido convencional que suele darse habitualmente a la noción de 'verdad' en el ámbito de la ciencia, solo el conocimiento histórico puede concebir su pretensión referencial como un intento de alcanzar la 'verdad'".

advenimiento de la historia y que se traduce, a su vez, en una *prâxis* concreta en la *pólis* democrática ateniense–, a saber, la sofística y sus postulados en relación con la palabra como arte que produce la persuasión.

Hemos señalado ya que no indagaremos en el vínculo formal que frecuentemente se ha esgrimido entre retórica e historia, particularmente en la construcción de los múltiples discursos directos que pueblan las *Historias*. En cambio, nos centraremos en un nexo epistemológico más sutil. Es posible aproximar ciertos postulados en relación con el *lógos*, difundidos por las doctrinas sofísticas más influyentes de mediados del siglo V, al estatus que adquiere la palabra (propia y ajena) en la conformación de la *historíe* herodotea. En particular, intentaremos demostrar que la incidencia de la sofística resulta ostensible en el tránsito del discurso "monológico" de la epopeya –fundada sobre la palabra unívoca y verdadera de la Musa– al dialogismo *doxástico* inherente a la *historíe* herodotea. Uno y otro género, si bien no resultan mutuamente excluyentes, instituyen relaciones diferenciales respecto del *lógos* acerca del pasado.

Desaparecida la Musa, conocedora del pasado, presente y futuro, el emergente discurso historiográfico se presenta al lector/auditorio como un espacio radicalmente *polifónico*. Es sobre este entramado de voces que se perfila el yo-autoral de la *historíe*, adoptando alternativamente posiciones de abstención respecto de dichos enunciados, de toma de posición apenas sugerida o claramente explicitada.[14] La obra de Heródoto *despliega* directamente ante el lector los bosquejos de la operación historiográfica. Se instituye así como primer relato historiográfico y también como primer esbozo metodológico respecto de los instrumentos de conocimiento del pasado y del quehacer del historiador. Las voces-otras, los testimonios que permiten reconstruir los hechos narrados, confluyen con igualdad de fuerza –como las voces que pueblan la Asamblea de la democracia radical– en la superficie textual. Ante la diversidad de testimonios evocados, el yo-enunciador instrumenta al menos tres procedimientos alternativamente: critica las versiones recibidas y expone su punto de vista personal; señala a cuál de las versiones suscribe; o bien enumera los relatos o versiones recogidas pero no elige ni propone una explicación propia. Las *Historias* de Heródoto se presentan como un *lógos* compuesto de *lógoi* plurales, un relato hecho de relatos, distribuidos en grandes bloques temáticos organizados en función de los pueblos descritos. A su vez, dichos relatos (*lógoi*) individuales, que derivan de informantes –explícitamente identificados o dejados en el

[14] Fowler 1996: 70-71.

anonimato por el yo-enunciador–, a menudo se confrontan unos con otros, "sin que se pretenda síntesis alguna, como si se tratara de dejar a cada uno la responsabilidad de sus propósitos".[15]

Acaso uno de los rasgos más significativos de las *Historias* sea, precisamente, esta proliferación, esta *diseminación* de la voz del otro en la superficie discursiva. Voces que el historiador transforma en "fuentes" historiográficas, contrasta unas con otras y frecuentemente examina en una operación analítica sin precedentes. En efecto, en los escritores en prosa anteriores a Heródoto no se registra tal vocación por mencionar exhaustivamente o cotejar fuentes alternativas, indicar la ausencia de información o enunciar la presencia de una tradición: se trata, en suma, de una operación teorética propia de Heródoto e inherente a la incipiente praxis historiográfica. Dicha actitud frente a los testimonios recabados aparece condensada en una suerte de principio axiomático enunciado en un pasaje del libro VII y que la voz autoral extrapola explícitamente a toda su obra:

> Ciertamente estoy obligado (*opheílo*) a referir las versiones recibidas (*légein tà legómena*), pero no a darles crédito (*peíthesthai*) completamente (VII 152.3).

Ahora bien, resulta sugerente el estatus particular que parece detentar la voz autoral en relación con las voces-otras de los testimonios. Si bien el tratamiento de las fuentes varía significativamente en los casos particulares, con todo, el dispositivo enunciativo desplegado por la voz narradora revela un posicionamiento gnoseológico en relación con la nueva *prâxis* que, veremos, resulta asimilable a los corolarios intelectuales de ciertas doctrinas sofísticas en boga a mediados del siglo V. Revisemos algunos pasajes –entre las múltiples instancias textuales– en que se perfilan dicha voz autoral y las marcas lingüísticas de dicha irrupción.

En un célebre pasaje del Libro II, Heródoto discute, por ejemplo, acerca de las explicaciones usualmente ofrecidas por los griegos en relación con las crecidas del Nilo. Tras haber criticado las opiniones (*gnômai*) de los otros sobre tal "cuestión oscura", Heródoto se ve obligado a proponer una explicación propia acerca de por qué, a su entender (*dokéei moi*), el Nilo crece en verano. En un pasaje del Libro VIII, se cuestiona con incredulidad la versión transmitida acerca de las hazañas del mejor nadador de la época, Scillias de Scione: "De

[15] Darbo-Peschanski 2007: 69.

qué modo, en aquel momento, logró finalmente alcanzar a los griegos, no lo puedo decir con certeza (*oúk ékho eipeîn atrekéos*), pero me pregunto con admiración si lo que se cuenta (*tà legómena*) es verdad (*alethéa*)". Más adelante, se permite expresar su opinión al respecto: que Scillias alcanzó a Artemisia en un bote. En VII 139 la voz enunciadora declara que no se privará de manifestar una opinión que, aunque pueda resultar odiosa a muchos, es aquello que "le parece ser verdad" (*moi phaínetai eînai alethés*). Se pronuncia, entonces, prudentemente acerca del rol de los atenienses en la victoria contra los persas: "Quien dijera que los atenienses fueron los salvadores de la Hélade, no se apartaría de la verdad (*oúk án hamartánoi tò alethés*)". En otros pasajes (II 123; III 122; IV 42; V 45; etc.), tras haber analizado explícitamente las versiones registradas, remite al receptor del texto la responsabilidad de emitir un juicio propio, por medio de frases como: "Quien encuentre tales cosas creíbles (*pithanâ*), que acepte lo que dicen los egipcios"; "cada cual es libre de creer (*peíthesthai*) lo que quiera"; "tales son los testimonios (*martúria*) que producen unos y otros; cada uno es libre de adherir a la opinión de quienes los convenzan (*peíthetai*)", etc.

El análisis de los ejemplos citados –que es posible multiplicar– revela el carácter intrínsecamente equívoco de los dichos referidos, transformados en fuentes *ad hoc* por la voz enunciadora, así como la provisionalidad y relatividad de las interpretaciones que es pasible derivar de dichos testimonios. Las evidencias son sometidas, en algunas ocasiones, al análisis preliminar de la voz enunciadora y, en segunda instancia, al criterio del lector-audiencia, quien determinará qué versiones registradas de los hechos resultan ser más persuasivas o creíbles. Se trata, en definitiva, de una dinámica del *lógos* análoga a la que adquieren los discursos proferidos en la Asamblea: el *lógos* debe forzosamente generar persuasión; no existe una validación *a priori* que distinga lo verdadero de lo falso.

En síntesis, no existe en la narración herodotea una pretensión de determinar la "verdad" última de los datos o versiones de los hechos documentados. Tampoco es posible evidenciar un escepticismo radical –como efectivamente se colige de determinadas doctrinas sofísticas– en lo que respecta al acceso a la verdad:[16] la aspiración de la indagación histórica es producir una exégesis que

[16] Según Darbo-Peschanski 2007: 86, no se trataría en las *Historias* de la oposición parmenídea entre *alétheia/dóxa*, sino entre "opinión verdadera/otras opiniones" que, no obstante, no son descartadas.

se adecue a un criterio veritativo a partir de una investigación empírica o racional, según las posibilidades de los casos individuales, pero que, forzosamente, opera sobre las base de testimonios que no constituyen sino "opiniones", es decir, declaraciones a menudo contradictorias, alejadas en tiempo y espacio y, por ello, íntimamente inescrutables. La verdad última del *lógos* del pasado se vuelve, para la indagación historiográfica, sustancialmente inasequible. La fractura de los discursos monológicos, incontrovertibles en tanto investidos de una autoridad divina, arroja al *lógos* –y en especial al *lógos* sobre el pasado que opera, por añadidura, sobre las limitaciones que imponen la fragilidad de la memoria y los estragos del tiempo– al terreno de lo probable, al ámbito contingente de la *dóxa*.

Por otra parte, las opiniones que el historiador instituye como "fuentes", desprovistas de una explicación metafísica que oficie de garante, se diseminan en el relato de modo aparentemente aleatorio. Cada testimonio, de las más diversas procedencias geográficas, temporales y culturales, impone su propia "medida" y reclama su lugar en el entramado *isegórico* de la narración. [17] La diversidad de testimonios que pueblan la narración –desde el registro de explicaciones legendarias tradicionales, muchas de ellas lindantes con el mito, hasta el uso fehaciente de documentación oficial– reclama así su *parrhesía* en el cuerpo del relato. [18] Los testimonios se acopian en la explicación histórica en un presunto pie de igualdad, desprovistos de jerarquías o estatus *a priori* que determinen su legitimidad. Incluso la voz del *híst*or se suma, a menudo, a la polifonía de voces, como un aditamento a la multiplicidad de opiniones, sin la pretensión de enunciar una verdad definitiva o clausurar el sentido. Cuando la voz autoral juzga o examina las fuentes, lo hace con una deferente provisionalidad o perfectibilidad: no corresponde al historiador enunciar verdades definitivas.

La desacralización y autonomización del *lógos* abre así el incipiente discurso histórico, desanclado de garantías metafísicas a su dimensión retórica. La narración herodotea es un texto incompleto: el sentido no aparece clausurado en las explicaciones o conjeturas ofrecidas por el yo-autoral. El discurso herodoteo convoca permanentemente al lector/auditor a la participación en la reconstrucción de los datos o la interpretación de las versiones recogidas. No se propone una interpretación definitiva en lo que respecta, al menos, al tratamiento de las

[17] Cuando Clístenes introdujo las reformas democráticas en Atenas en el año 508, declaró que el pueblo tenía *isegoría*, término que puede traducirse como "libertad de expresión, derecho a defenderse en las asambleas" o "igualdad de todos ante el derecho a la palabra" (Cf. *Hist.* V 78).

[18] Vinculado a la tradición democrática ateniense, el término *parrhesía* –teorizado ampliamente por Foucault– alude a la libertad de palabra.

fuentes.[19] No se trata ya de la epopeya, un discurso monológico, orgánico, cerrado sobre sí mismo, que solo adquiere su dimensión social en el hecho colectivo de la *performance*, pero que permanece impertérrito en tanto legado de las Musas omniscientes. El reconocimiento de la palabra del otro y su constitución en "testimonio", susceptible de ser sometido a criterios de validación humanos y, en tanto tales, perfectibles y refutables, constituye el fundamental legado herodoteo al origen y desarrollo del conocimiento y *prâxis* "históricos", incluso en los términos en que hoy continuamos concibiendo dicho campo del saber.

Las consecuencias epistemológicas del tratamiento del "problema" de las fuentes por Heródoto y la representación discursiva del yo-autoral como participante autorizado de una suerte de asamblea de "opiniones" acerca del pasado, sobre las cuales solo en escasas oportunidades se permite establecer una valoración definitiva, resultan fácilmente asimilables a ciertas doctrinas sofísticas en boga en la época de composición de la obra.

La conexión de Heródoto con la sofística ha sido revisada por los estudiosos en términos de horizonte de época o de ambiente intelectual, del mismo modo en que es posible establecer una afinidad teórica con determinados textos médicos de inspiración hipocrática. La preocupación de Heródoto por el nombre y forma de los dioses en el Libro II y sus reservas sobre su capacidad de conocerlos (2; 3.2; 53.1) ha sido vinculada, por ejemplo, al comienzo de la obra "Sobre los Dioses" de Protágoras. Asimismo, el interés en la corrección en el uso de los nombres ha sido identificado como otro de los puntos teóricos de afinidad entre Heródoto y Protágoras. Por último, se han identificado ecos de los postulados de Protágoras sobre la posibilidad de convertir el argumento más débil en el más fuerte (VII 10a.1) o el desarrollo de las *antilogíai* protagóricas (VII 77.1). También se ha focalizado específicamente en los modos en que el relato herodoteo se posiciona o explora la relación *nómos/phúsis*, como uno de los temas centrales de la discusión sofística. A partir de pasajes como la conversación entre Jerjes y Demarato del Libro VII en la que se enuncia la célebre sentencia "el *nómos* es soberano" o la suscripción a la afirmación pindárica "el *nómos* es soberano de todo" en III 38.4 se ha vislumbrado un influjo protagórico en la visión herodotea de la primacía del *nómos* sobre la *phúsis* en la determinación

[19] En cambio, se ha postulado un planteamiento fuerte por parte del enunciador en el plano ético del discurso: el movimiento de la historia y su entramado discursivo parecen responder a una concepción de la naturaleza (*phúsis*) gobernada por la justicia (*díke*).

del carácter de un pueblo.[20] No se ha profundizado, no obstante, en la incidencia –o repercusión– de determinadas tesis sofísticas en el desarrollo de una metodología *sui generis* de la incipiente *historíe,* en la recopilación y validación del saber acerca del pasado a partir de "fuentes" y el estatus específico del historiador como autoridad del relato.

Creemos que determinadas doctrinas sofísticas, expresadas bajo la forma de un inextricable ambiente intelectual de época, han posibilitado la adopción por parte del historiador de una actitud gnoseológica particular respecto de las voces de los otros (transformadas en "fuentes"), la voz propia (posicionada en una actitud vacilante o relativa respecto de la "verdad" de lo narrado) y el dispositivo retórico del discurso historiográfico en sí, elementos todos que permiten perfilar una caracterización de la inédita indagación historiográfica sobre el pasado iniciada por Heródoto. Así, por ejemplo, la tesis protagórica del *homo mensura* –particularmente en el sentido social del término "hombre"– y de la infalibilidad de la percepción que garantiza el conocimiento podrían estar por debajo de la actitud herodotea de incorporar *isegóricamente* al cuerpo del discurso versiones procedentes de diferentes grupos culturales, incluso de informantes de variable credibilidad o de grado de legitimidad. Cada comunidad impone un *métron* al mundo confiriéndole así valor y dotándolo de sentido; de allí la insistencia por parte de Heródoto de dar cabida a la multiplicidad y heterogeneidad de opiniones socio-culturalmente determinadas. El reconocimiento del valor de una multiplicidad de testimonios de extracciones y orígenes diversos en la construcción de un relato sobre el pasado –o dicho de otro modo, en la conciencia de la importancia de las fuentes como problema teórico– pudo haber madurado de la mano de la tesis del *homo mensura* y sus corolarios epistemológicos: la inexistencia entre los hombres de una verdad objetiva de validez universal, sino solo una apariencia subjetiva de verdad, un opinar. Asimismo, la doctrina gorgiana según la cual el estado cognitivo predominante en los hombres es la opinión (*dóxa*), sobre la cual el discurso es capaz de ejercer su influencia, pudo haber incidido en la conformación del estatus inherentemente *retórico* –es decir, dialógico y tendiente a involucrar activamente al receptor– del nuevo discurso historiográfico. El historiador, en efecto, solo es capaz de conferir a su voz, entre muchas otras de las cuales se destaca para elaborar un relato original, cierto grado de legitimidad, otrora irrevocablemente garantizado por las Musas, en virtud de su capacidad de generar adhesión en el lector-auditorio.

[20] Seguimos aquí el desarrollo de Thomas 2000.

2. Tucídides: la *suggraphé* y la ruptura sofística del *lógos*

La incidencia de la sofística en el programa historiográfico de Heródoto constituyó, sin duda, un elemento desestabilizador del *monologismo* épico. La valoración de la opinión como único medio de acceso al pasado humano y la consecuente creación teórica del "problema" de las fuentes, así como el carácter dialógico del nuevo discurso histórico, pudieron haberse desarrollado a partir del influjo de ciertas tesis sofísticas. Ahora bien, el discurso herodoteo no niega la verdad-en-sí del pasado, sino que la señala como inasequible al entendimiento humano. El hombre solo puede reconstruir el pasado a través de testimonios: la verdad última de los hechos permanece inabordable. Es quizá en este punto en el que la crítica ha subrayado el trasfondo metafísico de las *Historias*, ubicando a la historiografía de Heródoto en línea con una larga tradición de la "naturaleza jurídica del tiempo humano", cuyos orígenes se remontan al pensamiento arcaico griego, desde Hesíodo, Anaximandro y Solón hasta Heródoto. Nuestra lectura sostiene que dicha insistencia en la ley de *Díke*, en la sucesión de afrentas y castigos que articula el relato, no interfiere en el impulso racional de indagación sobre el pasado que caracteriza la tarea historiográfica según Heródoto. Es precisamente en este aspecto programático del quehacer historiográfico, basado forzosamente sobre las "opiniones" recogidas, transformadas en fuentes, en donde se vislumbra con mayor claridad la influencia de las doctrinas sofísticas en boga a mediados del siglo V.

En la obra de su sucesor, si es que es lícito establecer una línea de continuidad entre la *historíe* herodotea y la *suggraphé* tucidídea,[21] la influencia

[21] En Heródoto, el término *historíe* es utilizado en dos sentidos relacionados: 1) empleado con el valor de "adquirir conocimiento" o "una indagación que lleva a un saber" (*Hist.* II 118, 119); o 2) utilizado en el sentido de "resultado de una investigación", es decir, datos, información (*Hist.* I 1,1). En ambas acepciones subyace la idea de que los hechos que son objeto de indagación son poco claros o controvertidos. Asimismo, el término indica más la actividad de indagación en sí misma que un conocimiento acabado producto de dicha operación. Por último, no implica la noción de registro o composición escrita. En efecto, la emergencia de la *historíe* herodotea, ciertamente no *ab nihilo* –como demuestran Fowler 1996: 62-87 y Thomas 2000–, sino de la participación creativa en un ambiente intelectual en que convergían etnógrafos, geógrafos, mitógrafos, médicos, sofistas, etc., supone una coyuntura histórica predominantemente oral. No obstante, a pesar de la naturaleza oral de la mayor parte de las fuentes utilizadas por Heródoto, las insistentes marcas de oralidad en la prosa herodotea y las presuntas *performances* públicas en las que Heródoto pudo haber recitado o leído fragmentos de su obra, la posibilidad misma de la composición de las *Historias* descansa,

de la sofística no es tangencial, sino un factor determinante de la condición misma de posibilidad del discurso.

La escisión epistemológica fundamental que vertebra la historiografía de Tucídides parte de la constatación de la ruptura radical entre *lógos* (palabra) y *érgon* (hecho).[22] El discurso se presenta pues como equívoco y engañoso y no replica las acciones o los verdaderos motivos subyacentes. Es así como en la introducción, al explicar los orígenes del conflicto entre espartanos y atenienses, Tucídides ofrece la clave de lectura pasible de ser extrapolada a la totalidad de la realidad evocada en la *Guerra del Peloponeso*:

> Le dieron inicio [a la guerra] los atenienses y peloponesios al romper los tratados de paz de Treinta Años que habían consumado luego de la toma de Eubea. En cuanto a por qué rompieron [el tratado de paz], he expuesto (*proúgrapsa*) las acusaciones (*tàs aitías*) y las diferencias (*diaphorás*) que las produjeron para que nadie se pregunte alguna vez por qué una guerra tal tuvo lugar entre los griegos. Considero que la causa más verdadera (*alethestáten próphasin*), aunque la menos evidente en el discurso (*aphanestáten dè lógo*), fue el hecho de que los atenienses

---

a nuestro criterio, en el conocimiento e idoneidad en la tecnología de la palabra escrita. (Sobre la *historíe* y el advenimiento de la escritura, ver Fowler 2001: 95-116.) Tucídides, por su parte, se distancia deliberadamente de la *historíe* de Heródoto utilizando el verbo *suggrápho* ("escribir") en el proemio de la "Arqueología". Como señala Hornblower 1996: i.I.I, el término *historía* no constituía en sí mismo un término técnico que hiciera referencia a lo que hoy consideramos un relato historiográfico, por lo cual, Tucídides probablemente lo evita para prescindir de una denominación que la audiencia pudiera asociar con su predecesor Heródoto. El acento puesto sobre el carácter escrito de la composición (en un prólogo que, no obstante, respeta algunos de los tópicos instituidos por Heródoto –*e.g.* la consignación del nombre propio al inicio en caso genitivo, la precisión del objeto de la indagación, la referencia al carácter memorable de lo narrado, etc.–) puede ser interpretado como uno de los puntos de disputa con Heródoto, ostensibles en el desarrollo de la "Arqueología". Dicho distanciamiento se ve especialmente en la aseveración ulterior de que su composición constituye una "adquisición para siempre (*ktêmá te es aieí*) más que una pieza de concurso para escuchar (*agónisma es tò parakhrêma akoúein*)", expresión esta última que haría alusión a la recitación o lectura de la obra de Heródoto. A su vez, vinculado a la redacción escrita de la obra, Tucídides enfatiza el carácter visual del conocimiento derivado, más bien, de una lectura privada: "ver claro" ("*skopeîn tò saphés*") (*Tuc.* I 22.4). Ahora bien, muy probablemente, la recepción de la obra de Tucídides, al igual que la de Heródoto, se dio en un contexto oral (cf. Thomas 1992: 103 y ss.; Hornblower 1996: 26 y ss.) por lo cual la insistencia de Tucídides sobre el carácter "escrito" de la obra, a nuestro criterio, debe interpretarse más como una estrategia de diferenciación y polémica con las composiciones precedentes, especialmente la *magna opera* de Heródoto, que como una declaración de principios programáticos.

[22] Darbo-Peschanski 2007: 247-250.

> volviéndose poderosos y ocasionando temor a los lacedemonios, los obligaron a pelear. Las acusaciones, por las cuales cada uno de ellos, rompiendo los tratados, se dispusieron para la guerra, fueron las siguientes.

La cita pone en evidencia la ruptura entre el plano del discurso y la realidad: por un lado, las acusaciones mutuas, contenidas en los discursos que Tucídides promete referir, y por otro, la verdadera causa del conflicto, que no resulta evidente en los dichos de ambas partes en litigio. Los dichos de las partes involucradas en la disputa no se condicen con las causas verdaderas: la tarea del historiador consistirá en someter su propia observación y los relatos de los otros a un proceso de "certeza", de conformidad con la realidad externa. En este sentido, la cita de Tucídides contrapone las "acusaciones" recíprocas que, en honor a la probidad intelectual, el historiador reproducirá en su narración "ciñéndose lo más posible a la idea general de las cosas verdaderamente dichas" (I 23), con "la causa más verdadera", que el historiador propondrá como explicación personal tras haber sometido los testimonios recibidos a una operación de "tortura" (es decir, de riguroso examen).[23]

El *lógos* en Tucídides no corresponde directamente a la descripción de la realidad; entre discurso y realidad se abre una brecha epistemológica que no tiene precedentes en la historiografía de Heródoto. Más aún, el discurso adquiere toda su potencialidad de engaño y de ambigüedad, que aparecen magistralmente reflejados en los arteros usos retóricos de los personajes retratados en las antilogías que pueblan el relato. Sobre el *lógos* –poderoso *instrumentum*– se despliega un manto de sospechas. Tucídides es consciente del poder tergiversador y embaucador del lenguaje, que hace que los hombres acojan los "dichos de los hechos pasados" sin examen unos de otros, permaneciendo indiferentes a la búsqueda de la verdad (*zétesis tês aletheías*). Es consciente, particularmente, de la capacidad de "encantamiento" que tienen las palabras de los poetas acerca del pasado y las obras de los logógrafos, quienes compusieron sus relatos con miras a encantar en los recitales públicos a expensas de la verdad.

Divorciado de la realidad a la que ya no refleja, el *lógos* –como Tucídides dejará testimoniado en sus antilogías– recupera toda su capacidad de inducir

[23] El término *abasanístos* ("sin tortura", es decir, sin examen minucioso) es empleado por Tucídides en I 20 para aludir al modo acrítico en que los hombres recogen las tradiciones del pasado. Es lícito colegir que la metodología de Tucídides, dado el carácter polémico de la "Arqueología", el primero de los libros de *Hist. Pel.*, supone, en contraste, una operación altamente rigurosa en el examen de los testimonios.

al engaño y al error, de operar sobre el alma de la audiencia para generar persuasión en virtud de intereses políticos. No podemos sino entrever, en esta concepción tucidídea del *lógos* reflejada en la composición de sus antilogías, que brindan testimonio del ambiente saturado de sofística de la época de la Guerra del Peloponeso, los postulados más fundamentales de las doctrinas de Gorgias.[24]

El *lógos* para Gorgias es un arte (*tékhne*) capaz de inducir al engaño (*apáte*): en efecto, es la palabra la que ha "engañado" a Helena. Más aún, el arte de la palabra –como enuncia Gorgias al final de su *Encomio*– no procura en absoluto alcanzar la "verdad". El *lógos* es capaz de suscitar en el oyente toda clase de emociones, de inducirlo a todo tipo de acciones: será tarea de la retórica sistematizar e instrumentar dicho poder persuasivo del *lógos* a los fines prácticos. Los postulados de Gorgias en relación con el poder (*dúnamis*) del *lógos*, en última instancia, abrevan en toda una tradición que destaca la capacidad de engaño frecuentemente atribuida a la poesía:[25] Gorgias expone toda la facultad poético-retórica del *lógos* que opera directamente sobre el "alma" (*psukhé*), preconiza una concepción psíquico-emocional de la palabra cuya "forma", artificiosamente manipulada por el hablante, puede impactar poderosamente sobre el alma y promover determinados cursos de acción.[26]

Ahora bien, es preciso especular en qué medida la constatación tucidídea sobre la intrínseca ambigüedad del lenguaje y su capacidad de persuadir a los oyentes, tesis de inequívoca inspiración sofística, ha incidido en la composición misma de la *Historia de la Guerra de Peloponeso* entendida como dispositivo retórico. Dicho interrogante nos confronta inexorablemente con la pretensión de "verdad" que Tucídides proclama para su operación de indagación acerca del pasado humano y el modo en que dicha actividad historiográfica

[24] Sobre la afinidad entre el pensamiento de Gorgias y el *lógos* en Tucídides, ver Hunter 1986.

[25] Dicha constatación aparece testimoniada ya en los poemas homéricos, por ejemplo, en la capacidad de Odiseo de "decir cosas falsas semejantes a la verdad" (*Od.* XIX 202) o en el poderoso canto de las sirenas capaz de inducir a los hombres al error. Hesíodo, por su parte, hace de la capacidad de engaño uno de los atributos de las Musas "capaces de contar mentiras parecidas a la verdad" (*Teog.* 27). Las críticas a dicha facultad de engaño y seducción inherentes a la palabra poética constituirán una constante en el desarrollo de los siglos VI y V: Solón rematará contra la capacidad de engaño de los poetas (*pollà pseúdontai aoidoí*: fr. 21); Heráclito denunciará las mentiras de Homero y Hesíodo (fr. 42, 56, 57) y Píndaro expondrá la capacidad de engaño (*apáte*) de los mitos en general y de Homero en particular (*Ol.* I 28; *Nem.* VII 21).

[26] Ver el capítulo VII del presente volumen.

es concebida en la obra. Resulta de particular importancia detenernos en la declaración programática de la "Arqueología" que introduce la obra.[27]

La crítica de los últimos años[28] ha insistido fuertemente sobre la dimensión retórica de la obra tucidídea, desmitificando la visión positivista[29] que creía ver en Tucídides al adalid de la rigurosidad y de la objetividad historiográfica, erigiéndolo como antecedente de los métodos científicos reivindicados por la historiografía moderna. El foco de la polémica se ha concentrado, en particular, en la exégesis de una compleja frase del capítulo XXII de la "Arqueología". Allí Tucídides alude específicamente a la composición de los discursos pronunciados por los protagonistas de la historia:

> Y respecto de las cosas que cada uno dijo, cuando iban a entrar en guerra o estando ya en ella, era difícil para mí recordar con exactitud las cosas que yo mismo escuché, así como para los que me informan las cosas que escucharon en tal o cual lugar. Tal como me pareció que cada uno dijo de la mejor manera[30] las cosas apropiadas[31] en relación con las circunstancias presentes en cada momento, ciñéndome lo más cerca posible al sentido global de las cosas verdaderamente dichas, así han sido redactados los discursos.

La ambigüedad de la frase –que es imposible reflejar en una versión castellana–[32] ha servido para poner en duda la pretendida objetividad de la histo-

[27] Tucídides comienza su *Historia* con la denominada "Arqueología", una reconstrucción histórica (I 2-19) tendiente a demostrar que la guerra que va a tratar ha sido la más importante de las hasta entonces habidas.

[28] Ver, por ejemplo, Woodman 1988. El autor cuestiona la excepcionalidad de la historiografía de Tucídides en relación con la de Heródoto y pone en duda la capacidad del autor de corroborar la evidencia recogida, la mayor parte de la cual provendría sin duda de fuentes orales. También ver Cole 1991, quien sostiene la tesis radical según la cual Tucídides "fabricó" los discursos de sus célebres antilogías, redactándolos deliberadamente con un valor modélico para que fueran utilizados en el entrenamiento retórico de los políticos.

[29] Por ejemplo, Cochrane 1929.

[30] El sentido es ambiguo: el adverbio *málista* admite traducciones tales como: "de la mejor manera posible", "sobre todo", "aproximadamente", etc.

[31] La expresión *tà déonta* ha suscitado grandes controversias en la interpretación. Admite traducciones tales como "las cosas apropiadas", "las cosas necesarias para decir", "los mejores argumentos (de los oradores)", etc.

[32] Las enormes dificultades de interpretación y traducción del sintagma han sido desarrolladas puntillosamente por Porter 1990. Las interpretaciones del complicado pasaje han permitido a los críticos justificar tesis radicalmente contrarias u otras más matizadas, desde que Tucídides

riografía de Tucídides. Se ha argumentado, a partir de su propia declaración programática, que el historiador se habría tomado la licencia de reelaborar, recrear e incluso de inventar los discursos incluidos en la obra. Entre las posturas de los acérrimos defensores de la precisión de Tucídides, por un lado, y las tesis más radicales que postulan el carácter ficcional de los discursos,[33] por otro, existe, no obstante, un término medio. Por lo general, las opiniones más moderadas suelen adscribir el "contenido" genuino de los discursos a los oradores y la "forma" particular en que son presentados a Tucídides.[34]

Ahora bien, más allá de la autenticidad de los discursos en cuanto a la forma o a su veracidad general en cuanto al contenido, la composición misma de las antilogías delata un escrupuloso proceso de reflexión y elaboración retórica que apunta directamente al historiador como artífice y señala el influjo de la sofística. El *lógos* es, indudablemente, para Tucídides un poderoso instrumento (*tékhne*) de composición. Tal es el legado de la sofística, aun cuando su obra pueda interpretarse como una invectiva contra el ambiente saturado de retórica de su época.[35]

Creemos que la incidencia de la sofística en la obra de Tucídides resulta particularmente ostensible en el "dispositivo retórico" de la "Arqueología". Dicha cualidad ha sido puesta de relieve incluso en momentos en que primaba una concepción objetivista de la producción tucidídea.[36] Se ha señalado particularmente el modelo de discurso sofístico que parece guiar la pretensión del historiador de demostrar la superioridad de la guerra actual (la del Peloponeso)

---

sencillamente inventó los discursos de los personajes hasta que se ciñó con la mayor fidelidad posible al contenido de lo efectivamente pronunciado por los protagonistas.

[33] Entre las tesis que destacan el carácter retórico y, por consiguiente, ficcional de los discursos, ver Cole 1991: 106-107; 110-111. Entre aquellos que destacan la reelaboración retórica *ad hoc* de los discursos por parte de Tucídides, sin excluir la posibilidad de que el contenido se ajustara a la verdad, cf. Kennedy 1963: 48 y Pritchett 1994: 51-52.

[34] Ver, como ejemplos de juicios moderados, entre otros, Arnold 1847: 28 n.11; Gomme 1945: 140-141; De Romilly 1956: 236-237 y Andrewes 1970: 183.

[35] A pesar de ello, puede argumentarse que la conciencia del historiador acerca de las potencialidades del *lógos* y el empleo asiduo de técnicas retóricas en la redacción de su obra no invalidan o desacreditan necesariamente su aspiración a la rigurosidad o la búsqueda de la verdad acerca del pasado.

[36] Ver, por ejemplo, Taübler 1927, quien consideraba la "Arqueología" como una prolongada demostración construida sobre el modelo de la oratoria judicial e inserta en el proemio; y Schwartz 1926: 170, quien considera el proemio ejemplo de una *aúxesis*, o *amplificatio* retórica, tendiente a justificar la aseveración inicial de que la guerra del Peloponeso es más importante y de mayor envergadura que las precedentes.

respecto de las anteriores, del mismo modo en que la oratoria gorgiana intentaría postular una defensa de Helena o Palamedes.[37] Más recientemente, se han puesto de relieve algunos de los tópicos de la oratoria forense que recorren el proemio y la "Arqueología" tucidídea. Por ejemplo, se han señalado entre dichos tópicos: la lógica antinómica sobre la cual está construida la "Arqueología" (el yo es quien detenta la verdad, el adversario miente o está equivocado); la insistencia sobre la "búsqueda de lo que efectivamente sucedió" por parte del orador frente a la falta de interés, incapacidad o deliberada falsificación de los hechos por el oponente; el énfasis puesto sobre el exhaustivo análisis de la evidencia; la insistencia en el uso del testimonio de testigos directos; la reivindicación tópica del carácter poco placentero del propio discurso que, estratégicamente, sirve a los efectos de realzar su carácter de verdadero.[38] Es así como Tucídides logra desacreditar o invalidar a sus predecesores e instaurar su propio paradigma historiográfico, modelando su discurso sobre la base de la retórica forense de clara inspiración sofística.

La reconstrucción histórica de la "Arqueología" es, como ha señalado la crítica en los últimos años, selectiva y tendenciosa. Su finalidad es demostrar, además de la superioridad de la guerra actual respecto de las anteriores, que todos los métodos precedentes de reconstrucción del pasado –es decir, la propugnada por la épica homérica en primer lugar; y la de los logógrafos y Heródoto, en segundo lugar– resultan inviables. En tanto las tradiciones antiguas y el conocimiento de los tiempos remotos se basan en la *akoé*, es decir, en testimonios orales que son inescrutables y perpetuamente sujetos a los avatares del tiempo y la memoria, no son pasibles de verificación certera y resultan, pues, imposibles de ser refutados o corroborados (I 21.1). Es a partir del rechazo de los intentos historiográficos previos que Tucídides postula su nuevo paradigma: solo es posible la historia estrictamente contemporánea, que permite el conocimiento por testigos directos o, en su defecto, el minucioso examen de las evidencias suministradas por terceros.

El paradigma instituido por Tucídides, en su declaración programática del Libro I, pone en evidencia un *lógos* que es posible caracterizar con tres atributos.

[37] Ver en este sentido Nicolai 2001: 266. Luraghi 2000: 230-231, en una línea similar, sostiene que la estrategia retórica utilizada por Tucídides había sido ya identificada por Dioniso de Halicarnaso (*De Tuc.* 19): en lugar de exaltar la grandeza de la Guerra del Peloponeso, Tucídides rebaja la tradicional superioridad de la Guerra de Troya y las Guerras Médicas, disputando las opiniones arraigadas en este sentido.

[38] Ver Plant 1999: 62-73, quien ilustra los *tópoi* retóricos empleados por Tucídides a partir de ejemplos tomados de Gorgias y Antifonte.

Es 1) de carácter *agonal*, en la medida en que polemiza con sus antecesores, desacreditando la validez de sus métodos; 2) es *persuasivo*, dado que procura generar adhesión a partir de sutiles mecanismos retóricos que, con excepción del proemio y otras pocas instancias textuales, aparecen encubiertos bajo la presunta objetividad de la no-persona del relato; y 3) es *monológico*, en tanto presenta una única versión de los hechos, gobernada por un yo de la enunciación sólido e incontrovertible que silencia las voces de los otros en la construcción del relato. Tucídides ofrece un relato unificado y acabado bajo la voz del narrador que regula el devenir de la narración y se enmascara tras la tercera persona; un relato que focaliza sobre el *resultado* de la investigación (la escritura acabada: *suggraphé* tucidídea) y no sobre la *búsqueda* o el proceso de reconstrucción (la indagación: *historíe* herodotea). Es en virtud de estos tres atributos, su carácter agonal, persuasivo y monológico, que la impronta sofística reclama su lugar en la génesis de la historiografía tucidídea.

3. Conclusión

En el ferviente clima intelectual de la Atenas democrática, historiografía y retórica surgieron y se desarrollaron contemporáneamente, ocupando los resquicios generados por el lento repliegue de la sempiterna palabra de las Musas, la paulatina secularización y autonomización del *lógos*. Ni historia ni retórica conformaron géneros homogéneos ni codificados en la segunda mitad del siglo V; de allí la posibilidad de vislumbrar influencias recíprocas en su fase de gestación.

Más allá de las injerencias de tipo formal de la retórica en el estilo compositivo de los flamantes textos historiográficos, aspecto sobre el cual la crítica se ha explayado con mayor insistencia, nuestro recorrido nos ha permitido identificar ciertos vínculos epistemológicos entre las doctrinas de la sofística, por un lado, y el estatus del *lógos* y los presupuestos teórico-metodológicos del nuevo discurso historiográfico, por otro. Inevitablemente, el influjo de la sofística en los planteos programáticos implícitos o explícitos de Heródoto y Tucídides adquiere alcances y matices diversos en virtud de la época de redacción de las respectivas obras, el ambiente intelectual en que fueron gestadas, las respuestas variadas respecto de la epopeya como género canónico de conocimiento del pasado así como de otros modelos alternativos (la mitología, la tragedia, la producción de los logógrafos, geógrafos y viajeros, etc.) y, verosímilmente, también en virtud de las respuestas individuales de ambos historiadores a la concepción de su práctica y a los métodos puestos en juego.

En las *Historias* de Heródoto, la incidencia de la sofística resulta ostensible en el tránsito del discurso "monológico" de la epopeya –fundada sobre la palabra unívoca y verdadera de la Musa– al dialogismo *doxástico* inherente a la *historíe* herodotea, géneros alternativos si bien no mutuamente excluyentes, que instituyen relaciones diferenciales respecto del *lógos* acerca del pasado. Particularmente, la incidencia de la sofística resulta significativa en la operación historiográfica herodotea en lo que respecta a la constitución de las "opiniones" de los otros, independientemente de su procedencia o extracción, en "fuentes" históricas que confluirán *isegóricamente* en el seno de la *historíe*.

La obra de Tucídides, por su parte, resulta inescrutable si se prescinde del ambiente sofístico-retórico en el que se gestó. Tanto en lo que respecta a la técnica compositiva de las célebres antilogías como al dispositivo enunciativo del texto en su conjunto, supone una concepción del lenguaje (*lógos*) como inherentemente equívoco y engañoso, que no replica las acciones (*érga*) o los verdaderos motivos subyacentes. Dicha concepción del *lógos*, de inspiración inequívocamente sofística, potencia su poder retórico. A diferencia de su predecesor, Heródoto, quien acoge en su relato las múltiples opiniones, exhibiendo el entramado de la operación historiográfica, y a menudo apela a la intervención del juicio del lector-oyente, Tucídides, en cambio, soslaya el proceso de investigación y escamotea la primera persona, ofreciendo un *lógos* que se presenta como incontrovertible y definitivo. A pesar de sus ocasionales diatribas contra la sofística, el dispositivo enunciativo de la obra tucidídea –ostensible en la declaración programática de la "Arqueología"– parece replicar, en definitiva, el de las antilogías que pueblan la narración, inspiradas en la oratoria forense. Se trata de un *lógos agonal*, en cuanto desacredita, omite o polemiza con otras versiones de los hechos; es *persuasivo*, en tanto procura generar adhesión por medio de sutiles dispositivos retóricos y, es *monológico*, en la medida en que ofrece una única versión de los hechos, abonada por el huidizo yo-enunciador que se oculta arteramente tras la no-persona del relato.

CAPÍTULO III

Lógos, persuasión y poder en la tragedia griega[1]

Esteban Bieda

No existe otro templo de
Persuasión más que la palabra;
el pedestal de aquella, ciertamente,
está en la naturaleza del hombre.

EURÍPIDES, fr. 170 (N)

En el presente capítulo nos proponemos ofrecer un sucinto rastreo de la relación entre retórica y tragedia. A nadie escapa la fuerte presencia de recursos retóricos en las tragedias conservadas. Tampoco pasa desapercibido el recurso usual de la tragedia a contiendas verbales en las que, a través de la persuasión, se busca ganar la adhesión de un auditorio. Pero esto no nos debe llevar a pensar unilateralmente los vínculos entre ambas formas discursivas, fijándonos solo en los modos en que la técnica retórica impacta sobre el campo de la dramaturgia trágica. Según veremos en el cap. VII, dedicado a Gorgias, la retórica se nutrió en general de recursos poéticos y aportó instrumentos expresivos para emplazar el discurso en una dimensión pública. Gorgias explícitamente intenta reducir la frontera entre retórica y poética al metro. Uno y otro comparten una materia común –el *lógos*–, y según veremos, un objetivo central común: mover, a través de la persuasión, el alma de quienes componen el auditorio a ciertas pasiones y reflexiones. Retórica y tragedia configuran, así, campos de mutua influencia y una y otra solo pueden ser comprendidas sobre el trasfondo de la *pólis* y sus instituciones.

[1] Es preciso destacar que los editores del presente volumen, P. Spangenberg y G. Livov, han hecho aportes fundamentales para la versión definitiva del presente capítulo. Si bien las fallas y deficiencias han de correr por cuenta de quien lo firma, muchos de sus aciertos residen, sin dudas, en tales aportes y sugerencias.

1. Ciudad y teatro

El rol desempeñado por la producción trágica en el seno de la *pólis* del siglo V no se limitaba al entretenimiento, sino que formaba "parte del culto de la divinidad, un acontecimiento sagrado con su lugar fijado en el calendario religioso de Atenas y marcado como sagrado por los ritos que de hecho lo rodeaban [...] así como por la suspensión de actividades profanas de la comunidad durante el festival".[2] El teatro integraba los festivales dedicados a Dioniso. Aristóteles en la *Poética* encuentra su origen en el ditirambo, himno en honor a ese dios. Así, tragedia y comedia constituyen instituciones religiosas que se ubican en el centro del campo simbólico instaurado por la *pólis*.[3] Desde el punto de vista del ciudadano, la importancia del culto dionisíaco hacía de la asistencia al teatro una actividad incuestionable para todo miembro de la comunidad. Desde el punto de vista de los artistas –actores, tragediógrafos y comediógrafos–, las Grandes Dionisias resultaban una instancia de reconocimiento y eventual consagración que motivaba notablemente la participación en ellas; es por ello que cada año concurrían a Atenas, *pólis* consagratoria, numerosos poetas extranjeros para conquistar la fama. Las representaciones no pasaban, pues, desapercibidas para los habitantes de la *pólis*, sobre todo debido a la magnitud del acontecimiento y a su alcance en el plano artístico, religioso y político. La importancia de los festivales también puede percibirse desde el punto de vista de la clase dirigente; es así como una de las funciones primordiales del arconte era la organización del evento en el que se representarían las obras. Era él quien establecía tres coregos para las tragedias, los más ricos entre todos los atenienses.[4]

El nexo entre la educación del ciudadano ateniense y el teatro no puede pasarse por alto. La formación cultural-integral de la ciudadanía en los usos y costumbres de la *pólis* se llevaría a cabo en al menos dos planos: uno estricta-

[2] En este sentido, P. Cartledge señala que "en Atenas, sin embargo, el teatro fue siempre un fenómeno social masivo, considerado demasiado importante como para ser dejado solo en manos de los especialistas en teatro..." (Cartledge 1990: 296).

[3] "La tragedia no es solo una forma de arte: es una institución social que la ciudad, por la fundación de los concursos trágicos, sitúa al lado de sus órganos políticos y judiciales" (Vernant y Vidal-Naquet 1987: 26). Pocos renglones después del pasaje citado, Vernant resume en pocas palabras este sentido de las representaciones trágicas: "la ciudad se hace teatro", expresión análoga a la acuñada por Geertz para definir a Atenas: "*The theatre State*" (citado por Cartledge 1997: 5).

[4] Aristóteles, *Const.* 56 2-3. Las traducciones de los textos griegos son nuestras, salvo si se indica lo contrario.

mente privado y otro público, si bien no materializado en una institución específicamente dedicada a la educación. En primer lugar, el movimiento sofista cuyos integrantes se presentaban como maestros o tutores capaces de enseñar todo lo necesario para un mundo que poco a poco abandonaba sus filiaciones religiosas y se volcaba paulatinamente hacia estándares más o menos racionales.[5] El otro ámbito encargado de la formación integral (cultural, política y moral) de la ciudadanía ateniense era el teatro: las representaciones teatrales presentaban un cúmulo de situaciones tomadas de mitos tradicionales y familiares para el público, situaciones que eventualmente se volverían modélicas respecto de los modos de obrar y que incidirían en la formación de los caracteres de los espectadores: "El espectador en ciertas ocasiones debe de haber dejado el teatro con el sentimiento, incluso sin poder traducirlo en palabras, de que ciertos valores le habían sido recomendados como preferibles a otros".[6] Así, en la Atenas del período clásico no existía algo así como la educación formal, por lo cual "... para tales ciudadanos promedio, el teatro trágico era una parte importante de su aprendizaje en tanto participantes activos del auto-gobierno a través de reuniones masivas y el debate abierto entre pares".[7]

La sucinta presentación de la importancia del teatro en la cultura ateniense que hemos trazado hasta aquí da la pauta de lo fundamentales que resultaban las representaciones teatrales en lo que hace a la conformación y expansión del entramado cultural. No se trataba, pues, de espectáculos concebidos solo para el entretenimiento sino también de auténticos vehículos de educación, transmisión y desarrollo cultural.

[5] No nos extenderemos aquí sobre el movimiento sofista dado que este será abordado en los capítulos VII, VIII y XI del presente libro.

[6] Dover 1994: 6 (nuestra trad.). Sobre la relación entre la *ekklesía* y el *théatron*, Kitto (2004: 168) señala que "esa misma muchedumbre de ciudadanos que tomaba parte en este debate [sobre los movimientos a seguir en la Guerra del Peloponeso] se hallaba a la semana siguiente en el teatro y asistía a una representación de Eurípides, a una tragedia como *Hécuba* o *Las troyanas*, sobre este mismo tema, la crueldad y la inutilidad de la venganza". Según Goldhill, "estar entre el auditorio [del teatro] es sobre todo jugar el rol de ciudadano de la democracia" (1997: 54).

[7] Cartledge 1997: 19. En otro momento, Cartledge caracteriza al poeta como "*acknowledged legislator of the word*" y habla de la "*tragedian's public pedagogical function as civic teachers*" (p. 21).

2. La retórica en la escena de la tragedia griega

La relación estrecha entre retórica y tragedia se vuelve evidente si tenemos en cuenta la composición de los auditorios de ambos géneros discursivos: la puesta en escena de las piezas trágicas, financiadas y organizadas por la ciudad-Estado, se desarrollaba ante una audiencia cuyo componente central eran los varones adultos que gozaban de plenos derechos políticos, y que por lo tanto tenían el derecho de asistir a la asamblea, participar como jurados de la administración de la justicia en los tribunales y hablar en ocasiones públicas como juegos u oraciones fúnebres.[8] Conceptualizando las técnicas de la palabra según los tres géneros en los que Aristóteles clasifica los discursos retóricos –deliberativo, judicial y epidíctico–, podemos constatar inicialmente que cada uno de estos géneros encuentra su eco en la obra de los tres grandes trágicos atenienses: Esquilo, Sófocles y Eurípides.[9] Procedemos entonces a ilustrar el vínculo entre retórica y poesía trágica desde algunos ejemplos de situaciones prototípicas de despliegue de la técnica retórica tradicional (forense, asamblearia y de oración fúnebre) en tres tragedias clásicas.

En primer lugar, partamos del género de la retórica judicial. La influencia del discurso forense en la tragedia puede enmarcarse a partir de la referencia permanente al campo semántico de la responsabilidad penal y/o moral[10] o del recurso dramático de las contiendas verbales o *agónes* entre dos personajes donde un tercero oficia de juez. Con respecto a la retórica puesta en acto en tribunales de justicia, encontramos la puesta en escena de un despliegue judicial de la palabra, por ejemplo, en las *Euménides* de Esquilo. Aquí se ambienta la trama en función de un juicio a Orestes motivado por la acusación de las Erinias –divinidades vengadoras de la sangre familiar que denuncian su crimen como un matricidio doloso (v. 425) que implica una mancha– y ante

[8] Bers 1994: 178.

[9] Según Goldhill, "una de las mayores influencias sobre el lenguaje de la tragedia es el mundo de los tribunales de justicia democráticos y de la Asamblea; en la *pólis* democrática, los tribunales de justicia y la Asamblea son instituciones análogas al teatro, y estos tres grandes espacios públicos dedicados a la puesta en acto (*performance*) del *lógos* se relacionan estrechamente" (1997: p. 132; nuestra trad.). Hemos visto en la introducción que dos de los órganos centrales de la *demokratía* ateniense eran la "Asamblea" (*ekklesía*) –en la cual todos los ciudadanos votaban y decidían los destinos de la *pólis*– y los tribunales de justicia (*dikastérion*) –en donde cada ciudadano iba a acusar o defenderse, libremente, en relación con cualquier ilegalidad u ofensa.

[10] El adjetivo "*aítios*" y el verbo "*aitiâsthai*" –"responsable (penal y/o moral)" y "responsabilizar", respectivamente–, tienen una altísima frecuencia en la obra de Eurípides: cf. *v.g. Troyanas* 916-8.

el arbitraje de la diosa Atenea, quien dice querer escuchar a ambas partes en litigio (v. 428) y en consecuencia le pide al joven que hable para defenderse a sí mismo (vv. 436-442). Luego del discurso de Orestes, cuidadosamente ordenado al modo de las alocuciones en los tribunales (vv. 443-469), la diosa Atenea en calidad de administradora de justicia toma las medidas necesarias para llevar adelante el proceso, instando a los litigantes a "llamar a sus testigos, tener listas sus pruebas como evidencia" (vv. 485-486) y decidiendo convocar un jurado compuesto por los mejores ciudadanos para esclarecer la "verdad" del caso (v. 489). Es así como se presenta a continuación acompañada de doce ciudadanos a los que insta a decidir el caso con justicia (vv. 566-573). Del curso posterior del proceso se destaca especialmente el alegato de Apolo, que se presenta a declarar como testigo en favor de Orestes, sosteniendo de una manera cuasi-sofística el argumento de la preeminencia biológica del varón en el proceso de la procreación (vv. 657-673), restándole centralidad a la madre y relativizando el cargo de matricida (mató a la madre, sí, pero porque esta había matado antes a su padre). El juicio termina con votos divididos de los jurados, y entonces es el veredicto final de la diosa Atenea el que dirime la cuestión: Orestes es absuelto, considerado libre de mancha y gana el litigio (vv. 752-753). Desde allí hasta el final, Atenea se enfrenta a la tarea de aplacar el disgusto de las Erinias y obligarlas a acatar su veredicto, cesando en la persecución de Orestes: es interesante notar que luego de amenazarlas con el posible uso de la fuerza –dado que ella tiene acceso a los rayos de Zeus (vv. 827-828)–, Atenea las llama a dejarse convencer por su palabra y deponer la ira y el resentimiento; a tal efecto la diosa convoca discursivamente en dos ocasiones a la divinidad *Peithó* (Persuasión) (v. 885, 970).

En segundo lugar, entre las obras que se hacen eco de situaciones retóricas deliberativas, es decir, relativas al despliegue de la palabra en la Asamblea, puede mencionarse como ejemplo el *Orestes* de Eurípides. La obra trabaja sobre el mismo material mítico que vimos a propósito de las *Euménides* de Esquilo, pero en lugar de recrear el debate sobre la culpa de Orestes en un marco forense, Eurípides elige situar la circulación de los argumentos en el contexto de una Asamblea (vv. 910-989). Es un mensajero procedente de Argos el que se encarga de relatar lo sucedido en esa Asamblea a Electra, preocupada por la suerte de su hermano. Cuenta el heraldo que luego de reunirse la multitud de la ciudad en una colina, distintos oradores tomaron la palabra para tratar la cuestión de si Orestes debía morir o no. Quienes profirieron discursos a favor de la condena a muerte de Orestes son representados por Eurípides como oradores sofísticos, que envuelven en bellas frases palabras malignas y hablan

instigados por hombres poderosos. Otras propuestas a cargo de otros oradores fueron el destierro y la lapidación, mociones que se vieron ocasionalmente interrumpidas por tumultos de quienes se declaraban a favor y en contra (v. 941); se destacó sobre el final un orador sobrio que propuso la entrega de una corona en homenaje a Orestes, por haber defendido el honor de su padre frente a una mujer sacrílega e impía (vv. 951-964). Finalmente se destaca la alocución final de Orestes, que aunque pareció hablar razonablemente no logró convencer a la masa (v. 981), pues se impuso su condena a muerte y Pílades, según el relato del heraldo, debió retirarlo de la asamblea entre lágrimas (v. 987-989).[11]

En tercer lugar, podemos considerar las *Suplicantes* de Eurípides como ejemplo de escenificación de un discurso epidíctico, puntualmente un modelo de oratoria de aparato proliferada especialmente durante la Guerra del Peloponeso que consistía en una oración fúnebre en honor de los caídos en el campo de batalla. El contenido mítico sobre el cual Eurípides monta las *Suplicantes* gira alrededor de un episodio puntual de la saga tebana: la negativa de devolver a Argos los cadáveres de los guerreros argivos que participaron de la fracasada expedición de los Siete contra Tebas, la llegada a Atenas de Adrasto y las madres de los muertos en calidad de suplicantes y la exitosa operación de rescate que lleva a cabo Teseo. Es el mismo Teseo quien preside los oficios funerarios, lavando las heridas de los muertos y cubriendo los cuerpos para su cremación. Pero antes de quemar los cadáveres tiene lugar la oración fúnebre. Teseo designa a tal efecto a Adrasto para realizar el encomio, y el anciano argivo procede a presentar a los muertos como ejemplos de virtud para los vivos. Capaneo es presentado como moderado, frugal, buen amigo, buen orador, gentil en el trato. Eteocles aparece como cargado de honores y rechazando las riquezas, odiador de los delincuentes y de los malos conductores que envilecen a las ciudades. Hipomedonte es apostrofado de audaz y valiente, y se dice que ejercitaba mucho su físico porque quería ofrecer a la ciudad un cuerpo vigoroso. De Partenopeo se cuenta que nunca causó molestias a la ciudad, no era pendenciero y a pesar de ser extranjero defendía a Argos como si fuera su *pólis*. Tideo es descripto en términos de hábil maestro en la batalla y poseedor de un gran coraje. Anfiarao y Polinices son alabados por su gran fama y se dice que son dignos de muchos elogios. Como en anteriores ocasiones, Eurípides reescribe a

[11] Orestes vive en carne propia lo que veremos también en los capítulos dedicados al tratamiento de la retórica por parte de Platón y Aristóteles, a saber, que estar del lado de la razón no alcanza para persuadir a ciertos auditorios, por ejemplo, asambleas o tribunales.

Esquilo, en esta ocasión transformando a los jóvenes jactanciosos, ambiciosos, impíos, arrogantes, belicosos, vengativos y temerarios de *Los Siete contra Tebas* en ciudadanos modelo, retórica epidíctica mediante (vv. 857-917).[12]

3. *Lógos* y retórica en algunas tragedias de Eurípides

Además de reponer ejemplos de oratoria recogidos en las piezas trágicas, podemos profundizar la relación entre retórica y tragedia a partir de una definición operatoria centrada en los *agónes* y en el rastreo de dinámicas de interacción discursiva orientadas a la persuasión. Desde esta perspectiva podemos apreciar un profuso empleo persuasivo de la palabra que atraviesa la dramaturgia de los tres trágicos fundamentales.

En este apartado nos concentraremos en el rastreo de diversos empleos persuasivos de la palabra en algunas tragedias de Eurípides, en razón de que su obra es, entre los tres grandes trágicos, aquella en la cual la retórica impacta de la manera más clara.[13] Así lo atestigua la abundancia de artilugios y recursos propios del arte de la palabra;[14] su obra no solo da cuenta de toda clase de *agónes* retóricos, enfrentamientos verbales, exposiciones detalladas de argumentos y contraargumentos, sino que supone en ocasiones una reflexión expresa acerca del buen o mal uso de la palabra persuasiva.[15] Así, a

[12] No debemos dejar de advertir cierto tono de crítica que Eurípides parece lanzar contra la institución del *epitáphios*: toda la escenificación de la oración fúnebre resultaría en cierta medida absurda por la desviación respecto de la tradición mítica, por lo ridículo de elogiar *ad hoc* a capitanes que para el imaginario griego fueron tenidos siempre por soberbios, peligrosos y despreocupados de los dioses. Como sostiene en este sentido A. Michelini, *Suplicantes* problematiza ciertos elementos autocelebratorios de la ideología ateniense del siglo V y "hace entrar la tragedia en el seno mismo de la democracia", modulando críticamente las significaciones sociales que la tragedia está llamada a impartir (1994: 249-250). Comparándola con el final de las *Euménides* de Esquilo, en el que Atenas es un centro de persuasión, donde triunfa el *lógos* verdadero y la justicia del orden es garantizada por la hija de Zeus, la Atenas de las *Suplicantes* de Eurípides se halla desgarrada por el dolor de la tragedia de la guerra, que se extiende por toda la Hélade y de la que vive el Imperio ateniense.

[13] En este sentido le cabe perfectamente a Eurípides la tesis de Aristóteles de que los poetas trágicos recientes hacen que sus personajes se expresen retóricamente (*Poét.* 1450b 7-8).

[14] Cf. Conacher (2003: 81-82) y Collard (2003: 64).

[15] "Dado que Eurípides es, con consenso, el más 'retórico' de los poetas trágicos griegos [...] su obra parece la más adecuada para rastrear la cuestión de la relevancia retórica y dramática", Conacher 2003: 82 (nuestra trad.). Cf. también Collard 2003.

la vez que se sirve frecuentemente de herramientas retóricas, reflexiona acerca de los problemas éticos a ellas vinculados.

Esto no significa, sin embargo, que Esquilo y Sófocles no se sirvan en numerosas ocasiones de recursos retóricos. En ambos trágicos es frecuente la apelación a *lógoi* retóricos en contextos en los cuales se intenta justificar un asesinato cometido o a cometer (p.e. *Agamenón* 1415-1418, *Euménides* 824-836).

Esquilo suele ser caracterizado como el más poético de los trágicos y su obra exhibe muchos rasgos que se emparentan con la retórica: juegos de palabras, anáforas, hipérboles, metáforas, etc. Entre los pasajes de su obra en que más se evidencia el recurso a la retórica debemos mencionar los versos 518-519 y 911-953 de las *Suplicantes.*

Sófocles, por su parte, también se sirve frecuentemente de recursos retóricos y encara, sobre todo en el *Filoctetes,* una reflexión acerca del empleo persuasivo de la palabra. En la obra se exhibe una clara y explícita muestra del poder de la palabra persuasiva que logra imponerse, incluso, por encima de los hechos. En esa tragedia Neoptólemo y Odiseo representan dos formas alternativas de argumentación. La insistencia de Odiseo a Neoptólemo por engañar a Filoctetes no reconoce límites: "Sé, hijo, que no estás predispuesto por tu naturaleza a hablar así ni a maquinar engaños (*tekhnâsthai kaká*), pero es grato conseguir la victoria. Lánzate a ello; ya nos mostraremos justos (*díkaioi ekphanoûmetha*) en otra ocasión. Ahora, por un corto espacio del día, préstate para algo desvergonzado" (79-84).[16] Llevar a Filoctetes por la fuerza (*pròs bían*) no es una alternativa; solo resta llevarlo engañado, mediante un truco retórico (*dóloi*).[17]

En lo que sigue comentaremos algunos de los pasajes en que el así llamado "filósofo escénico" (*skenikós philósophos*) ha sabido traducir a lenguaje dramático no solo una amplia gama de problemas pasibles de ser relacionados con los debates filosóficos de su época sino también muchos de los ardides típicos de la sofística y de sus formas de servirse de su arma fundamental: el *lógos.*

Eurípides no gozó de un alto grado de popularidad en vida, lo cual habría sido producto no solo de los pocos triunfos obtenidos en las Grandes Dionisias, sino también de la mala fama adquirida merced a las parodias que de él

[16] Las traducciones del *Filoctetes* son de A. Alamillo. Sobre la astucia villana (*panourgía*) de Odiseo plasmada en el uso que hace de su lengua, ver vv. 407-409 y 1025.

[17] Para la oposición fuerza (*bía*)–palabra (*lógos*) en el *Filoctetes*, ver vv. 563, 591-594 y 945-948. También en *Ayax*, especialmente en los versos 646-692, se presentan argumentos contrapuestos. Para *Antígona*, cf. los versos 450 y 517-523.

lleva a cabo Aristófanes en sus comedias, cuyas piezas sí gozaron de gran popularidad. En efecto, tan peligrosa habría resultado la presencia de Eurípides y sus ideas innovadoras en el circuito de los rituales dionisíacos, que un conservador como Aristófanes insistió, una y otra vez, en ridiculizar e incluso desvalorizar al poeta:

> Servidor. Cuando bajó aquí Eurípides, comenzó a presentar sus espectáculos a los ladrones de ropa y a los cortadores de bolsas y a los parricidas y horadamuros, de los que hay multitud en el Hades. Y ellos, de escuchar sus antilogías y sus presas y sus zancadillas, se volvieron locos y pensaron que Eurípides era el mejor (772).

En lo que hace al consabido vínculo entre Eurípides y la sofística, lo cierto es que existen elementos retóricos que surcan los versos de algunas obras. El *agón* dialéctico fue una de las actividades más practicadas por los sofistas, y consistía en la discusión articulada sobre la base de ciertas reglas de persuasión; la tragedia euripídea presenta algunos ejemplos interesantes de este tipo de enfrentamientos sin explicitar: "los diálogos y los discursos de la tragedia [de Eurípides] nos muestran [...] la nueva aptitud en la argumentación lógica. En ello se revela Eurípides como discípulo de la retórica".[18] Así, en diversas tragedias se entabla una contienda argumentativa en la que dos personajes confrontan por hacer prevalecer su opinión, mientras que un tercero opera como árbitro; se trata de una "contienda de argumentos", de una "*hámilla lógon*".[19] La importancia dada por Eurípides a este tipo de confrontaciones verbales se evidencia en el hecho de que, salvo contadas excepciones,[20] no se conectan de un modo fundamental con el tema, la trama y la acción de la obra. ¿En qué sentido podía ser esto atractivo para un espectador promedio? Toda respuesta debe partir del hecho de que "la *pólis* democrática provee un marco para la ejecución de triunfos mediante palabras; los tribunales de justicia y la Asamblea ofrecen al ciudadano rutas de acceso al poder político, dado que ambos foros dependen del despliegue verbal".[21] Aun cuando pueda exceder los límites de la trama, una

[18] Jaeger 1963: 315. Cf. Nestle 1951: 133, respectivamente.

[19] Cf. *Hécuba* 271 y *Heracles* 1255; una oposición tesis-antítesis similar puede verse en *Los heraclidas* 133-344. Para la fórmula análoga "*agón lógon*", cf. *Fenicias* 588; para la expresión "*dissoí lógoi*" cf. fr. 189 (N).

[20] Como, quizás, el *agón* de la tragedia *Helena*.

[21] Goldhill 1997: 133 (nuestra trad.).

contienda verbal bien construida resulta seductora para un espectador cuyo éxito social se nutre, fundamentalmente, de sus logros dialécticos.

Estas contiendas verbales materializan, así, una fuerte influencia de la incipiente retórica y de sus principales impulsores, los sofistas. A su vez, los *agónes* trágicos pueden analizarse en diversos niveles que, también ellos, contribuyen a hacer visible dicha influencia. Piénsese, por ejemplo, en el recurso retórico de desplegar los discursos en un orden determinado que maximice la eficacia. Así, encontramos en Eurípides la articulación de discursos en virtud de un orden determinado ("primero... segundo... luego...").

3.1. *Troyanas*

Tomando como ejemplo el caso de *Troyanas*, en 907 y ss. tiene lugar el famoso *agón* entre Hécuba y Helena –con Menelao como árbitro– sobre el viaje de esta última junto a Paris. Aquí es posible ver con claridad que "Eurípides lleva a cabo una adaptación del *agón* respecto del novedoso modo en que se sirve de él para presentar sus propias ideas acerca de tópicos de interés contemporáneo en debates de tipo sofístico entre dos personas defendiendo puntos de vista opuestos".[22] Habla primero Helena: "Yo, a las cosas de las que creo que tú me acusarás con palabras (*dià lógon*), contestaré oponiendo a tus cosas las mías y mis acusaciones (*aitiámata*) contra ti" (916-918). Nótese la presencia explícita del léxico y las formas forenses, presencia a la que hemos hecho referencia más arriba. De allí en más, Helena desarrolla un extenso y preciso argumento en el cual se exponen las distintas razones por las que debería ser exonerada de lo que se la acusa: primero culpará a Hécuba por haber dado a luz a Paris; luego al anciano que no cumplió la orden dada por Príamo de matar a Paris cuando niño; a continuación dirá que, frente a los tres regalos ofrecidos a Paris por tres diosas, este eligió a Cipris con lo cual su casamiento con aquel en realidad "ayudó a Grecia, que no fue dominada por los bárbaros ni dispuesta a su lanza y a su tiranía. En cambio, por lo que hizo afortunada a Grecia yo fui destruida" (932-935). La precisión del argumento no solo expone tres posibles culpables sino que hace de la acusada la "salvadora" de quien ahora la acusa, es decir, de los griegos entre quienes se halla Menelao. Pero eso no es todo, Helena también tendrá oportunidad de acusar a Menelao mismo: "Dirás que aún no me

[22] Ducheim, citado por Conacher 2003: 98.

estoy refiriendo a lo obvio: cómo es que escapé a escondidas de tu casa. El dios vengador de esta –quieras llamarlo Alejandro o Paris–, vino trayendo consigo a una diosa nada pequeña. Y tú, el peor de los hombres, lo dejaste en tu propia casa, zarpando de Esparta en tu nave hacia Creta" (938-943).

A continuación le toca el turno a Hécuba. Su respuesta reproduce el tipo especial de demostración que Aristóteles llama "impugnación del adversario (*tà pròs tòn antídikon*)": "Si toca hablar después [del adversario], hay que referirse en primer término a su discurso, desarticulándolo y proponiendo contrasilogismos (*antisullogizómenon*)".[23] El coro de mujeres troyanas, consciente de las virtudes persuasivas de Helena, alienta a la anciana advirtiéndole sobre su contrincante: "Reina, ayuda a tus hijos y a tu patria destruyendo la persuasión (*peithô*) de esta, puesto que, siendo malvada, habla bien; y esto es terrible" (966-968). En aparente alusión crítica a la sofística, Eurípides advierte sobre aquellas personas que, por su lengua ágil, pueden disfrazarse con convincentes argumentos, cosa que también hace, por ejemplo, en *Medea*: "Para mí, quien es injusto a la vez que naturalmente sabio para hablar (*sophòs légein péphuke*) merece el mayor castigo, pues, ufanándose de disfrazar bien lo injusto con su lengua, [también] se ufana, desvergonzadamente, de ser malvado; pero no es demasiado sabio" (580-583).

En *Orestes* se encuentra otra característica de la tragedia euripídea que también puede tener que ver con sus contactos con la sofística: la valoración de lo aparente por sobre lo verdadero.[24] Electra se lamenta ante su hermano enloquecido: "Pues incluso cuando no estuvieras enfermo sino que parecieras estarlo (*doxázei noseîn*), nacerían para los mortales la fatiga y la dificultad" (314-315). Más adelante, es Pílades quien le hace notar a Orestes que el parecer es más valioso que el ser, cuando se trata de un juicio como el que el hijo de Agamenón está a punto de enfrentar: "Orestes. El asunto [*sc.* por el que se me juzga] es, para mí, justo. Pílades. Atente tan solo al parecer (*toû dokeîn*)" (782).[25]

Volviendo a *Troyanas*, Hécuba hace caso a la recomendación del corifeo y rebate uno por uno los argumentos de Helena. Con respecto a la oferta de las tres diosas, ni Palas Atenea ni Hera tendrían necesidad de hacer lo que Helena dice, con lo cual Hécuba concluye: "No trates de hacer ignorantes a las diosas

[23] *Ret.* 1418b 12-13; a continuación Aristóteles cita los versos 969 y 971 de *Troyanas*.

[24] Este contraste entre *dóxa* y *alétheia*, según veremos en el capítulo VI, resulta central para el discurso filosófico: el poema de Parménides, en primera instancia, así lo atestigua.

[25] Ver también vv. 943 y 1122.

por adornar tu maldad; no vaya a ser que persuadas a personas sabias" (981). Por otro lado, ¿qué necesidad habría tenido Afrodita de trasladarse con Paris a casa de Menelao? ¿Por qué, si su voluntad era juntar al joven con Helena, no optó por transportarla por los cielos hasta Troya? Tampoco tendría sentido el argumento según el cual Paris se la llevó a la fuerza: de haber sido así, alguien se habría enterado en Esparta por sus gritos. Finalmente, la anciana vence en el *agón*: "has coincidido conmigo", concluye Menelao,"en que esta se marchó voluntariamente de mi casa hacia un lecho extranjero, y que Cipris se encuentra en sus palabras por orgullo" (1036-1039).[26]

Continuando con *Troyanas*, las referencias al arte de la oratoria también aparecen en otro sentido. Es nuevamente Hécuba quien, tras enterarse por boca de Taltibio que ha sido sorteada como esclava de Odiseo, se lamenta por las características de este: "¡Ay de mí! Me ha tocado en suerte servir a un guerrero abominable y engañoso, enemigo de la justicia, a una bestia más allá de la ley, que todo lo revuelve aquí y allá y de nuevo lo de allá lo trae aquí con el doblez de su lengua; y lo que antes era amigo lo hace enemigo de todo" (281-287). Esta capacidad típicamente sofística –enunciada, por lo general, en términos de "hacer más fuerte al argumento más débil", y viceversa–[27] era patrimonio habitual de Odiseo. La Hécuba de *Troyanas* sabe, pues, que Odiseo, su futuro amo, es un hombre despreciable fundamentalmente por su habilidad retórica.

3.2. *Medea*

En *Medea* encontramos, quizás, uno de los ejemplos más explícitos de una apropiación dramática de mecanismos retóricos. El primer *agón* entre Jasón y Medea (vv. 465-519) es de una precisión retórica tal que cada personaje emplea exactamente el mismo número de versos (54) para hacer su alocución.[28] Esto hace que, a lo oídos del espectador y a los ojos del lector, tanto cada intervención particular como el episodio total del *agón* tengan una disposición organizada y matemáticamente divisible en dos mitades iguales. Este cuidado por el orden del discurso se halla presente en el comienzo de algunos de los

[26] Pueden verse otros *agónes* típicamente euripídeos en *Orestes* 492 y ss., *Heráclidas* 111-287, *Andrómaca* 547-765, *Fenicias* 435-637 y *Hécuba* 1131 y ss.

[27] Sobre esto cf. Gill, 1996: 162 y Goldhill 1997: 133.

[28] Consideramos el verso 468 con Page 1955: *ad loc.*

monólogos de la obra. En el v. 475, por ejemplo, Medea comienza a exponer los argumentos por los cuales, según ella, Jasón es el culpable de sus desgracias, del siguiente modo: "En primer lugar, comenzaré a hablar a partir de las primeras cosas [que ocurrieron]", luego de lo cual narra los acontecimientos vividos junto a Jasón desde la Cólquide en adelante. Es este un buen ejemplo de lo que dijimos más arriba a propósito del orden de los discursos de los personajes dado que, a continuación, Medea expone tres argumentos: (i) salvó a Jasón traicionando a su propia familia y a cambio de dichos favores Jasón traicionó su lecho;[29] (ii) por esa razón sus familiares la odian, por lo cual se quedó sola como extranjera en Grecia; (iii) por todo esto será desterrada sola con sus hijos, a quienes les espera una vida desgraciada como mendigos errantes. La respuesta de Jasón no se hace esperar: en el mismo orden en que los presentó Medea, Jasón le "expone" (cf. "*deíxo*", v. 548)[30] cada una de las razones por las cuales no debe ser culpado por lo que la mujer le achaca: (i) quien lo salvó no fue Medea sino Cipris –diosa del amor que insufló a Medea el deseo de hacerlo, por lo cual la responsable sería la diosa y no ella–;[31] (ii) salvándolo, Medea recibió más de lo que dio, dado que pasó a vivir en Grecia (y no en el extranjero), donde se ha ganado buena fama y la justicia funciona;[32] (iii) se casó con Glauce justamente por los hijos, para poder darles una educación digna y que nunca les falte nada material. De este episodio nos interesa no solo el hecho de que el orden del discurso es lo que vertebra el *agón*, sino también que da cuenta de otro ardid típicamente sofístico, los "argumentos de inversión paradójica",[33] es decir: argumentos en los cuales la conclusión e interpretación obvia de un hecho es torcida hacia su contrario. Si es "obvio" que Jasón traicionó a su esposa casándose con Glauce al minuto de pisar tierra corintia, la respuesta que aquel

[29] Con respecto a este episodio, más adelante Medea admite que se equivocó (*hémarton*) cuando se marchó de su casa "persuadida por las palabras de un griego (*andròs Héllenos lógois peistheîsa*)" (801-2). La fórmula "*lógoi peistheîsa*" es la misma que utiliza Gorgias en su *EH* (§6) para referirse a la tercera causa por la cual Helena pudo haber hecho el viaje a Troya.

[30] Esto es, hará una *deíxis*; es interesante rastrear el uso del verbo *deíknumi* y sus compuestos y connatos, por ejemplo, en el *Encomio de Helena* de Gorgias (cf. *v.g.* §§ 3, 8 y 13).

[31] Algo similar a lo que eximiría a Helena de responsabilidad si hubiese viajado a Troya enamorada de Paris y Éros fuese un dios; cf. Gorgias, *EH* §19. Para Cipris como causante de un carácter iracundo y discutidor (*amphílogos orgé*), cf. vv. 637-638.

[32] Los corintios consideran a Medea sabia (cf. "*sophén*", v. 539); para la *sophía* de Medea, cf. también los vv. 285 y ss. donde se afirma que ser *sophós* es peor que ser ignorante, pues el sabio es envidiado y considerado molesto: en el v. 303 Medea es odiada, en efecto, por ser sabia.

[33] Goldhill 1997: 134.

le da a Medea pretende que esta le agradezca por lo que hizo dado que ahora se halla en Grecia, donde es famosa y donde sus hijos serán educados como corresponde. Un argumento similar esgrime, según vimos, Helena ante Menelao cuando alega que gracias a ella Grecia no fue invadida por los bárbaros.[34]

Pero este enfrentamiento, tan solo uno de los que tendrán los personajes de Jasón y Medea, no es más que la materialización de un tema que surca la pieza de principio a fin: las maquinaciones, ardides, alianzas y manejos que se tejen, fundamentalmente, mediante la palabra. La diferencia entre lo que se dice y lo que se piensa hacer –y, eventualmente, se acaba haciendo– no solo es advertida por el lector/espectador sino también denunciada constantemente por los mismos personajes. Así, cuando Medea ruega apelando a la piedad de Creonte por un día más antes del destierro, este le responde: "Dices cosas suaves (*malthák*) para escuchar, pero tengo terror, no sea cosa que dentro de tu mente trames (*bouleúseis*) algún mal" (316-317); esta idea se confirma poco después cuando el mismo Creonte asegura a la nieta de Helios que "derrochas palabras, pues no podrás persuadirme jamás" (325). Esta debilidad de Creonte frente al uso de la palabra se evidencia cuando, al anunciar su decisión de desterrar a Medea, intenta prevenirse de su avance dialógico afirmando que él es el "árbitro de esta sentencia" (274) convirtiéndose, de ese modo, en juez y parte, lo cual anula de por sí la posibilidad de un *agón*.[35] Medea, como sabemos, acaba persuadiendo a Creonte y consigue un día más.

Resulta interesante pensar cómo es que logra convencer a quien, como vimos, tiene tan claras sus habilidades retóricas. Y es aquí donde Eurípides incluye otro elemento usualmente asociado a la *tékhne rhetoriké*: el examen del auditorio que se tiene enfrente. La mujer, hábil, pide un día más a Creonte aduciendo que lo necesita para poder resolver la situación de los hijos que tiene con Jasón; implora al rey corintio: "Ten piedad de ellos; también tú eres naturalmente padre de niños; es verosímil (*eikós*) que tengas esa amabilidad" (344-345). Esto pone a Creonte en su lugar de padre –rol que resultará fundamental en

[34] De hecho, toda la pieza *Troyanas* es un "argumento de inversión paradójica" dado que, en primer lugar, en el prólogo Palas Atenea sentencia que hundirá las naves de los griegos, y, en segundo lugar, los espectadores ya sabían que Menelao no asesinaría a Helena al llegar a Esparta –como en *Troyanas* dice que hará–: por *Odisea* IV sabemos que volvió con ella a Esparta y que se volvieron a casar.

Cómo no pensar, en esta misma línea, en el pedido de Sócrates de ser alojado en el Pritaneo como pena por los supuestos crímenes cometidos contra la democracia anteniense; cf. *Apología de Sócrates* 36e-37a.

[35] Para este uso de *brabeús* en tanto "árbitro", cf. *Orestes* 1650 y Sófocles, *Electra* 690 y 709.

los acontecimientos por venir– corriéndolo, de ese modo, de su lugar de rey; ya no se trata de tomar una decisión para con un súbdito –algo siempre pasible de ser tildado de arbitrario o de estar fundado en el capricho o el abuso– sino de considerar qué se haría en tanto que padre, un "título" que le fue dado "por naturaleza" (*péphukas*, v. 345). El corazón del rey se ablanda: "De ningún modo mi resolución es por naturaleza (*éphu*) tiránica, y he destruido muchas cosas por avergonzarme; ahora, incluso, veo que me equivoco, mujer, y de todos modos harás que ocurra esto [que pides]" (348-351). El éxito del ardid de Medea es contundente: habiendo apelado a la paternidad que, por naturaleza, posee Creonte, este le responde, ubicado ya en ese plano, que sus resoluciones no tienen por qué ser tiránicas porque no son naturales sino decididas y premeditadas; es así como le da el día que pide. Cuando, más adelante, el Corifeo se lamenta por el futuro destierro de la mujer que, aparentemente, solo ha conseguido un día más para resolver la situación de sus hijos, Medea le responde: "¿Crees que lo podría haber adulado [*sc.* a Creonte] si no fuese por ganar y maquinar algo (*ti kerdainoûsan è tekhnoménen*)?" (368-369). La adulación exige, además, según lo visto, tomar en cuenta el *êthos* del destinatario del discurso.[36] Este punto será resaltado por Platón. En el contexto del *Gorgias* la retórica será asimilada a una forma de adulación, mientras que en el *Fedro* se hará hincapié en la necesidad de atender al tipo de alma del oyente para ser efectivo en la producción de persuasión.[37]

Se ve, pues, que el fino uso de la palabra es una característica saliente de Medea, característica que le juega a favor cuando la puede usar en su provecho pero en contra cuando sus recursos retóricos son detectados por quienes los conocen; Jasón, por momentos, se cuenta entre los segundos: "Serás expulsada de esta tierra a causa de tus palabras vanas (*mataíon lógon hoúneka*)" (450); "es necesario, según parece, que no sea naturalmente malo para hablar, sino que, como un diligente piloto de navío, escape con las velas en alto de tu tedioso palabrerío (*stómargon glossalgía*)" (522-525). ¿De dónde surge este juicio de Jasón a propósito del fatigoso hablar de Medea? Quizás del uso que la sabia hechicera hace de figuras tales como el oxímoron: "para los queridos de mi casa llegué a ser odiosa" (506-507);[38] o de los *excursus* polémicos sobre problemas típicamente

[36] Algo similar a esta manipulación de Creonte puede verse en los vv. 869 y ss. pero con Jasón como víctima.

[37] Ver Capítulo IX de la presente obra.

[38] Cf. también *Fenicias*, vv. 271 y 358.

sofísticos: "en muchas cosas, por cierto, difiero de la mayoría de los mortales; pues para mí, quienquiera que sea naturalmente injusto al tiempo que sabio para hablar (*sophòs légein*) merece el mayor castigo, pues, presumiendo de disfrazar bien lo injusto con la lengua, se atreve a cometer fechorías; sin embargo, no es sabio en exceso" (579-583).

Ahora bien, el tema más recurrente de los *excursus* de Medea probablemente es, junto con el del estatus de la mujer, el del cambio de cosmovisión que está teniendo lugar en su época. Dicho cambio de cosmovisión repercute, entre otras cosas, en la falta de sustento de la palabra empeñada, esto es: en la pérdida de confianza en los juramentos. Esta falta de fe descansa en la debilidad de sus clásicos garantes: los dioses. En el v. 410 se inicia uno de los coros más famosos de la pieza: "las aguas de los ríos sagrados fluyen hacia arriba, y el orden justo de las cosas (*díka*) y todos los valores se han trastornado. Son engañosas (*dóliai*) las decisiones entre los hombres y ya no tiene validez la confianza (*pístis*) prometida en el nombre de los dioses" (410-413).[39] Esta temática se repite una y otra vez en la obra: a propósito del juramento que la unió a él en matrimonio, Medea le dice a Jasón que "la confianza en los juramentos (*hórkon pístis*) ha huido, y no soy capaz de comprender si consideras que los dioses de antes ya no gobiernan o si consideras que las [reglas] de ahora se han instalado como nuevas legalidades (*kainà thésmia*) para los hombres; [y no soy capaz de comprenderlo] puesto que sabes que no has mantenido tu juramento (*ouk eúorkos ón*) para conmigo" (492-495).[40] Es también el coro quien sentencia que "se marchó la bondad de los juramentos (*hórkon kháris*) y la vergüenza (*aidós*) ya no permanece en la gran Hélade y voló hasta el cielo" (439-440).[41] Esta queja de Medea se confirma, por otra parte, en su insistencia a Egeo para que le jure que la va a asilar en Atenas (cf. vv. 734-758). El tema de la pérdida de confianza en los juramentos, producto de la incipiente revisión de la religiosidad tradicional que se está llevando a cabo en la sociedad ateniense de fines del siglo V,[42] se relaciona directamente con el auge del uso (y abuso) de la retórica: el *lógos* ya no está anclado a un susten-

[39] Trad. de C. Guelerman levemente retocada.

[40] La fórmula "*theoùs nomízeis*" del v. 493 es altamente consonante con la acusación de Meleto a Sócrates, según la cual este comete injusticia "no considerando (*ou nomízon*) a los dioses a los que la *pólis* considera (*nomízei*)", Jenofonte, *Mem.* I.1.1.

[41] Esta mención de la huida de la *aidós* hace recordar, desde ya, al mito hesiódico de las Edades del Hombre que se narra en *TD* vv. 157 y ss. (esp. 197).

[42] Alsina Clota 1968.

to divino. Toda verdad se afirma así en el curso de una confrontación dialéctica y, en consonancia con ciertos paradigmas sofísticos, la disputa verbal cobra un protagonismo que antes no tenía.[43]

4. Conclusión

En el presente capítulo hemos comentado diversos pasajes de los tres grandes trágicos atenienses en los cuales es posible detectar ciertos rasgos propios del discurso retórico en alguna de sus formas. Si bien probablemente fue Eurípides quien mejor integró dichos rasgos a sus obras, lo cierto es que los casos de Esquilo y de Sófocles no son lo suficientemente distintos como para considerarlos ajenos a la amplia gama de influencias que la retórica ejerció en la cultura ateniense del siglo V. Esta imbricación del discurso retórico y el poético permite comprender por qué diversos pensadores de los siglos V y IV le prestaron tanta atención a la producción trágica. Ya hemos adelantado que, según Gorgias, la diferencia entre poesía y retórica es meramente formal, la primera se construye en metro y la segunda en prosa, mientras que ambas comparten el hecho de servirse de la palabra para engañar al oyente/espectador. Gorgias presenta este poder engañador de ambos discursos como un hecho consumado, indiscutible y, probablemente, inevitable. Sin embargo, esta situación ya había sido enunciada por Píndaro, en tono de denuncia, a principios del siglo V: "Sí, es verdad que hay muchas maravillas, pero a veces también el decir de los mortales va más allá del verídico relato: engañan por completo las fábulas tejidas de variopintas mentiras. El encanto de la poesía, que hace dulces todas las cosas para los mortales dispensando honor, también hace que lo increíble sea creíble muchas veces" (*Olimp.* I 28-33). El trato que la poesía tiene con la verdad y la falsedad y, de allí, con el ámbito de la transmisión de conocimientos, es algo que se forja, pues, con voces a favor y en contra. Probablemente haya sido esta asimilación de ambos discursos lo que llevó a Platón a dedicarle tantas páginas de *República* al análisis de la poesía tradicional y a la necesidad de refundarla. Ocurre que los poetas tienen el poder, similar al de los retóricos, de inculcar en las almas de los hombres aquello que a la filosofía, aun con la verdad como aliada, suele costarle tanto.

[43] Para la oposición "*lógois-érgois*", cf. fr. 360,13 (N), *Suplicantes* 908, *Electra* 893, *Orestes* 287 y *Fenicias* 526.

CAPÍTULO IV

Retórica y política en Aristófanes

María Jimena Schere

La comedia de Aristófanes pone en escena temáticas vinculadas a la vida política de la Atenas del siglo V y IV a. C. El debate sobre la incidencia de la retórica en la *pólis* ateniense ocupa un lugar destacado en su obra. En sus comedias domina claramente una visión negativa del uso de la retórica en distintas prácticas: en primer lugar, desde la perspectiva aristofánica, la retórica genera efectos nocivos sobre la nueva poesía, representada fundamentalmente por la literatura de Eurípides;[1] además, el auge de esta técnica propicia el avance de una educación de corte sofístico, cuestionada en la comedia *Nubes* a través del personaje de Sócrates;[2] en último término, la retórica promueve en la política el éxito de oradores inescrupulosos, que solo buscan su propio beneficio y manipulan al pueblo gracias a sus habilidades oratorias.

En la comedia aristofánica, el máximo exponente de este uso perjudicial de la retórica en el terreno político es el demagogo Cleón. Luego de la muerte de Pericles, Cleón gozaba –según el propio testimonio de Tucídides–[3] de la mayor influencia sobre el pueblo; pertenecía al ala política popular, que propulsaba la radicalización de la democracia ateniense, y se oponía a los sectores más

[1] Eurípides es ridiculizado por Aristófanes, sobre todo, en sus comedias *Acarnienses*, *Tesmoforias* y *Ranas*.

[2] Entre los trabajos más significativos que analizan la relación de la comedia aristofánica con la retórica en *Nub.*, se cuenta el estudio de O'Regan 1992. La autora sostiene que la contribución política de *Nub.* es entrenar a los espectadores para volverlos más atentos respecto de los poderes de la retórica. *Nub.* recuerda la responsabilidad del pueblo de evaluar los discursos y presenta una confianza última en la capacidad del ciudadano para hacerlo.

[3] *Hist. Pel.* III 36, 6, 9; IV 21, 3, 16-18.

conservadores. Esta figura perteneció a la generación de los políticos nuevos, que a diferencia de líderes como Pericles, no provenía de familias nobles, sino de familias de comerciantes enriquecidos. Cleón constituye uno de los blancos satíricos predilectos del comediógrafo y está presente en todas sus obras tempranas conservadas: *Acarnienses* (425 a. C.), *Caballeros* (424 a. C.), *Nubes* (423 a. C.), *Avispas* (422 a. C.) y *Paz* (421 a. C.). Sin embargo, de todas estas piezas, *Caballeros* es la única en la cual la figura de Cleón tiene un papel protagónico: el demagogo aparece corporizado bajo el personaje de Paflagonio, un esclavo del viejo Demos, personificación del pueblo ateniense. *Cab.* pone en escena la competencia entre el esclavo Paflagonio-Cleón y un vendedor de morcillas (el Morcillero), que rivaliza con el primero por ganarse el favor de Demos. Esta obra critica múltiples aspectos del líder, como haber favorecido la continuidad de la guerra entre Atenas y Esparta, atribuirse el mérito de la victoria de Pilos, robar fondos públicos, tener un origen no noble, utilizar un estilo oratorio exagerado, entre otros ejes.[4]

En este trabajo nos proponemos realizar un análisis de la imagen aristofánica de la retórica y su relación con el poder político a partir del estudio de la figura del demagogo Cleón en *Cab.* Con este fin, recabaremos en la obra los usos del término *rhétor* ("orador") –palabra que conjuga la relación entre retórica y política– y analizaremos los valores que adquiere el vocablo a lo largo de la pieza, cotejando este rastreo con sus apariciones en el resto del *corpus* conservado. Este trabajo lexical nos permitirá indagar en los matices que adquiere el término en *Cab.*, que incluye tanto usos neutros como valores negativos e, incluso, positivos. De este modo, podremos acercarnos a una visión compleja de la imagen que el comediógrafo construye sobre la retórica en su obra.

1. Retórica y política: análisis del uso del término *rhétor* en *Caballeros*

El término *rhétor* se utiliza seis veces en *Cab.*, más de lo que se emplea en cualquiera de las otras obras conservadas.[5] Si bien tendremos en cuenta la visión del orador presente en esta comedia en su conjunto, nos concentraremos

[4] MacDowell 1995: 107-112.

[5] El término aparece en otras obras del comediógrafo en escasas oportunidades: *Ach.* 38, 680; *Thes.* 292, 382; *Ran.* 367; *Ec.* 195, 244, 195; *Pl.* 30, 379, 567.

especialmente en el estudio de los pasajes en los que la palabra *rhétor* aparece de manera explícita y analizaremos la valoración que se le asigna en cada uno.

El término aparece por primera vez en boca del esclavo Demóstenes.[6] La obra se inicia con el diálogo de los dos servidores de Demos, identificados como Nicias y Demóstenes,[7] que se muestran desesperados por la llegada del nuevo esclavo Paflagonio (vv. 40-72). Demóstenes relata la situación generada en casa de su amo por obra de Paflagonio en un extenso parlamento que retrata al demagogo y describe la manera en que el líder se vale del arte retórico:

DEMÓSTENES:
Ya puedo hablar. Tenemos un señor
con carácter de campesino, dado a comer habas, propenso a la cólera,
Demos de Pnyx, un viejito malhumorado,
un poco sordo. La luna nueva pasada
compró un esclavo, el curtidor de cueros, Paflagonio,
el más malvado y más calumniador.
Este, al advertir el modo de ser del viejo,
el curtidor de pieles-Paflagonio, luego de echarse a los pies del señor,
lo halagaba, lo adulaba, lo lisonjeaba y lo engañaba
con la punta de los recortes del cuero diciendo estas cosas:
"Demos, date primero un baño, después de haber juzgado un solo pleito",
"Pon en tu boca, traga, devora, ten el trióbolo",
"¿Quieres que te sirva una segunda cena?".
Luego, arrebatando lo que cualquiera de nosotros preparó,
Paflagonio se lo ofrece al señor como regalo. Y precisamente
el otro día, cuando yo había amasado una torta lacónica en Pilos,
con la mayor maldad, apresurándose, me la robó
y le sirvió él mismo la torta que yo había amasado.
A nosotros nos aparta y no permite que ningún otro
se ocupe del señor, sino que con un matamoscas de cuero,
mientras este cena, de pie, espanta a los oradores (*rhétores*).
Y canta los oráculos; y el viejo cae en el delirio de la Sibila.

[6] El general Demóstenes, de acuerdo con el relato de Tucídides (*Hist. Pel.* IV. 1-41), fue el impulsor y el responsable del plan táctico de la campaña de Pilos, imagen que coincide con la que Aristófanes construye en *Cab.* sobre este personaje.

[7] Según los manuscritos medievales y por una serie de indicios, estos esclavos representan al político Nicias y al general Demóstenes. Sommerstein 1981 acepta la identidad de los dos esclavos.

Y cuando lo ve estupidizado,
hace uso de sus artes. Pues abiertamente contra los de la casa
lanza mentiras. Y después nosotros somos azotados.
Paflagonio corriendo alrededor de los esclavos
pide, perturba, recibe sobornos diciendo estas cosas:
"¿Ven a Hilas recibiendo azotes por mi culpa?",
"Si no me convencen, morirán hoy".
Y nosotros le damos; y si no, pateados
por el viejo cagamos ocho veces más.
Ahora entonces pensemos, buen amigo,
qué camino tomaremos y a quién debemos dirigirnos
(vv. 40-72).

Este extenso parlamento del esclavo Demóstenes registra la primera aparición del término *rhétor* (v. 60) y condensa, además, la imagen del demagogo Cleón y de su uso deshonesto de la retórica que domina en toda la obra. La visión inicial de los *rhétores* remite a los oradores rivales del Paflagonio-Cleón, que compiten con él por el favor de Demos. La visión de estos competidores está connotada de manera negativa por su implícita asociación con la figura de un conjunto de moscas molestas que acosan al pueblo ateniense. Sin embargo, la caracterización más negativa del mal uso de la retórica se reserva especialmente para la figura particular de Paflagonio-Cleón, que se representa como el esclavo "más malvado y más calumniador" (v. 45).

En esta obra, la actividad retórica y política de Paflagonio-Cleón aparece asociada siempre, por un lado, con la calumnia respecto de sus enemigos y, por otro, con la adulación hacia sus amigos o hacia aquellos a los que quiere como aliados. La calumnia se ejerce fundamentalmente sobre los oradores rivales: los otros esclavos de Demos, acusados falsamente por Paflagonio (vv. 63-65). Paflagonio hace uso deshonesto de su arte (*tékhne*, v. 63), una clara alusión a su habilidad retórica para difamar a sus rivales ante los ojos del pueblo. Además, sus palabras hacia Demos se caracterizan por su carácter adulador ("lo halagaba, lo adulaba, lo lisonjeaba y lo engañaba", v. 48).

Era frecuente en la oratoria política contemporánea que un *rhétor* acusara a su oponente de calumniador.[8] La imagen negativa de Cleón se construye,

[8] Ver, por ejemplo, *De pac.* 8, 125. Isócrates se refiere aquí a las calumnias en las que suelen incurrir los malos oradores.

entonces, con recursos que la oratoria de la época utilizaba para desestimar de manera seria y efectiva al rival. Por otra parte, bien sabido es que una de las estrategias retóricas consiste en elogiar al auditorio –en este caso de la Asamblea, el *dêmos*– para captar su benevolencia.[9] Las habilidades retóricas de Paflagonio, que nunca se le niegan,[10] asumen en este retrato del personaje un carácter netamente negativo, que se mantiene en toda la obra, con un claro anclaje extratextual en las verdaderas estrategias que solían emplearse en la Asamblea. La retórica en boca de Paflagonio se transforma enteramente en adulación o difamación y no entraña ningún aspecto positivo para la *pólis*.

La segunda aparición del término *rhétor* presenta un carácter significativamente distinto de la primera:

> Coro: (A Paflagonio)
> ¿Acaso por cierto desde un comienzo no mostrabas desvergüenza,
> que gobierna ella sola entre los oradores (*rhétores*)?
> Confiando en ella, tú exprimes los frutos de los extranjeros,
> tú que eres el primero; y el hijo de Hipodamo derrama lágrimas al verte.
> Pero apareció otro hombre
> mucho más malvado que tú, por eso me alegro,
> que te detendrá y te sobrepasará –esto es del todo evidente–
> en picardía, en audacia y
> en trampas viles (vv. 324-332).

Si en su primer empleo el término *rhétor* se utiliza para referirse a los rivales de Cleón, pero no al propio Paflagonio, en este caso la caracterización negativa de los oradores asume un carácter genérico, que incluye también al propio Cleón. De acuerdo con esta referencia, los oradores en su conjunto se rigen por la desvergüenza. Por cierto, el Morcillero, el rival político de carácter ficcional que está destinado en la obra a vencer y desplazar a Paflagonio, traba con este una competencia para ver quién es más desvergonzado (v. 277).

En el verso 358, el término remite nuevamente a un sector distinto del que representan Paflagonio y el Morcillero, es decir, el grupo de los políticos

[9] Ver *Ret.* III 14.

[10] Por ejemplo, en el verso 629 el Morcillero afirma que Paflagonio habla de la manera más persuasiva.

nuevos de la democracia radical. Esta vez los *rhétores* se identifican con el ala moderada del político Nicias:

Morcillero: Superaré gritando a los oradores y perturbaré a Nicias (v. 358).

Nicias, político contemporáneo destacado, fue estratega durante el momento en que se produjo el asunto de Pilos, episodio mencionado varias veces en la obra.[11] El testimonio de Tucídides confirma su enemistad con Cleón.[12] Podemos observar que el término *rhétor* oscila en la obra entre un valor semántico totalmente negativo, que engloba al conjunto de los oradores, y un valor semántico de carácter más bien neutral (o menos condenatorio), restringido a un grupo específico: los rivales de los políticos nuevos, el ala de los demócratas moderados. Este uso se registra también en nuestro primer ejemplo, en el cual los oradores que Paflagonio espanta como moscas son sus competidores.

En el verso 425 se retoma el uso genérico negativo del término. El Morcillero relata un episodio de su infancia en el que roba un pedazo de carne; al verlo, uno de los *rhétores* (v. 425) afirma:

No es posible que este niño no llegue a ser gobernante del pueblo (v. 426).

En este caso la imagen del líder político, de acuerdo con la visión del propio *rhétor*, se asocia de manera general a la del ladrón, acusación que pesa en toda la obra sobre Paflagonio.

Un último uso genérico del término se registra en los versos 875-877: Paflagonio se jacta de haber beneficiado al pueblo al borrar de la lista de ciudadanos a los homosexuales pasivos. A esto el Morcillero responde:

Si acabaste con ellos
no fue sino por envidia, para que no llegaran a ser oradores (vv. 879-880).

La relación de los políticos nuevos y la homosexualidad es un tópico recurrente en la literatura de Aristófanes. La caracterización vuelve a ser de tono general y negativo: los homosexuales pasivos tienen buenas chances de ser oradores porque pueden prestar favores sexuales a personajes influyentes.

[11] Por ejemplo, en el parlamento inicial de Demóstenes antes citado (*Cab.* 55).
[12] *Hist. Pel.* IV 27, 29.

La última aparición del término en el verso 1350 presenta una clara diferencia con aquellos usos genéricos de carácter totalmente negativo. El Morcillero y Demos sufren una transformación hacia el final de la obra. El Morcillero vence a Paflagonio, se convierte mágicamente en buen líder y guía a Demos para que rectifique los errores políticos que ha cometido cuando era conducido por Paflagonio:

> Morcillero: En primer lugar, cuando alguno en la Asamblea decía:
> "Demos, estoy enamorado de ti y te quiero,
> y soy el único que te cuida y delibera en tu favor",
> cuando alguno hacía este proemio,
> agitabas las alas y erguías los cuernos.
> Demos: ¿Yo?
> Morcillero: Después, a cambio de esto, luego de haberte engañado, se marchaban.
> Demos: ¿Qué dices? ¿Me hacían esto y yo no me daba cuenta?
> Morcillero: ¡Por Zeus!, tus orejas se abrían y se cerraban de nuevo como un parasol.
> Demos: ¿Tan estúpido y senil había llegado a ser?
> Morcillero: ¡Sí, por Zeus! Si hablaban dos oradores (*rhétores*),
> y uno proponía construir grandes naves, y otro, gastar ese dinero en salarios públicos, el que hablaba de salarios ganaba la carrera al que proponía trirremes.
> ¿Por qué agachas la cabeza? ¿No puedes mantenerte en tu sitio?
> Demos: Me avergüenzo de mis pasados errores.
> Morcillero: No tienes la culpa de estas cosas, no te preocupes, sino los que te engañaban con esto (vv. 1340-1357).

Este pasaje abre una línea divisoria entre dos tipos de oradores y plantea la posibilidad de que alguno de ellos haga una propuesta útil para la *pólis*: construir grandes trirremes (v. 1351). En definitiva, se presenta una posible imagen positiva de la práctica retórica en la vida política. Por cierto, la conversión final de Demos y del Morcillero avalan también esta posibilidad.

2. Los valores del término *rhétor* en la comedia de Aristófanes

A partir del rastreo del uso del término "orador" en la comedia *Caballeros*, podemos concluir que la imagen del *rhétor* y el valor semántico del vocablo adoptan en la obra una serie de matices que se repiten en las otras comedias

del *corpus* conservado. Sin duda, la imagen negativa es la dominante, pero no anula por completo la posibilidad de una práctica diferente. La visión negativa de los *rhétores* puede dividirse, a su vez, en dos usos diferentes:

1.a. un uso negativo genérico, referido al conjunto indiscriminado de los oradores;

1.b. un uso negativo restrictivo, referido a un sector particular de los oradores o a una actuación particular de estos.

Encontramos ejemplos de este primer uso genérico (1.a) en los versos 325, 426 y 880 antes citados de *Cab.* El verso 325, que consagra a la desvergüenza como única patrona de los oradores, resulta el más ilustrativo. También en la comedia *Riqueza*, el poeta le da un valor semejante al término en los versos 30-31: Crémilo se lamenta por su pobreza y menciona la lista de los ricos: "Ladrones de templos, oradores, sicofantas y canallas". De este modo, Crémilo engloba a los oradores bajo una visión negativa de conjunto y los alista en el sector de personajes enriquecidos por su conducta inescrupulosa.[13]

Sobre el segundo tipo (1.b), no hay ejemplos claros en *Cab.* El que más se acerca a esta variedad es el del verso 60, que se refiere al sector de los políticos rivales de Cleón a quienes se caracteriza indirectamente, de modo ligeramente negativo, como moscas. También las únicas dos apariciones del término en la comedia *Acarnienses* se inscriben en esta última clase. En el prólogo de *Ach.*, el héroe Diceópolis afirma que viene dispuesto a insultar a los *rhétores*, si hablan de otra cosa que no sea la paz (vv. 38-39). La imagen negativa de los oradores se limita a una actuación en particular: la previsible posibilidad de que no traten el problema de la tregua entre atenienses y espartanos, postura que Aristófanes apoya en toda su obra. El segundo uso del término en *Ach.*, en el verso 680, se circunscribe también a los oradores jóvenes, a quienes critica por someter a juicio a los ancianos poco avezados en la práctica de la retórica.[14]

[13] Las otras dos apariciones del término en la comedia *Riqueza* también pueden incluirse en esta clase. En la primera, Blepsidemo plantea la posibilidad de solucionar los problemas de su interlocutor Crémilo sobornando a los *rhétores* (v. 379), es decir que los presenta de manera genérica como corruptos. La segunda mención presenta a los oradores bajo una visión más compleja, pero también genérica (vv. 567-570): Penía se lamenta de que los *rhétores* al ser pobres son justos con el pueblo y con la ciudad, pero al hacerse ricos a expensas del erario público se vuelven injustos, conspiran contra las masas y se enfrentan al pueblo. Este retrato de los oradores, si bien presenta una imagen inicial positiva, describe la corrupción generalizada del conjunto de ellos: enriquecerse a expensas de los fondos públicos y traicionar al pueblo.

[14] Un empleo semejante se observa en *Ran.*: el coro dirige un reproche contra los oradores que han bajado el salario de los poetas por ser ridiculizados en sus comedias (vv. 367-368).

Además de los usos negativos, el genérico y el restrictivo (1.a y 1.b), aparecen en el *corpus* empleos más bien neutros, es decir, sin una marcada valoración negativa o positiva. En *Cab.*, el mejor ejemplo es el del verso 358, que se refiere de manera meramente denotativa a los rivales de los políticos nuevos: "Superaré gritando a los oradores y perturbaré a Nicias". También en *Thes.* el pariente de Eurípides dice que escuchará a las oradoras de la Asamblea (v. 292), sin connotaciones negativas o positivas del término.[15] En *Asambleístas*, por su parte, Praxágora, líder de las mujeres que se proponen sustituir a los hombres en el manejo de los asuntos públicos, afirma que ha aprendido a hablar en la Asamblea por escuchar a los oradores (v. 244). El vocablo se utiliza aquí con un valor denotativo neutro y presenta la práctica de la oratoria como un saber técnico (*tékhne*) que puede ser aprendido.[16]

En tercer lugar, se registra en el *corpus* un uso mixto, complejo del término, como analizamos en el ejemplo final de *Cab.* Cabe resaltar que *Cab.*, si bien es la obra que presenta el ataque más virulento contra los políticos nuevos y su uso de la retórica, también es la única comedia en la que se utiliza el término con un valor dual, que abre una línea divisoria entre dos tipos de oradores. Este uso es coherente con el desarrollo completo de la pieza: el Morcillero comienza siendo un rival de Paflagonio, a quien pretende superar en su falta de escrúpulos; sin embargo, una vez que logra su objetivo, el personaje experimenta un giro y se convierte en un buen líder que guía a Demos hacia su conversión y lo impulsa a adoptar una nueva política, antagónica de aquella implementada bajo el liderazgo de Cleón.

El sorpresivo desenlace de la obra es, a nuestro parecer, una apuesta hacia las posibilidades reales del surgimiento de un buen líder democrático. Este giro sorpresivo no representa el pasaje a una Atenas ideal,[17] porque Demos propone medidas

[15] La segunda aparición del término en *Thes.* tiene un valor neutro, pero con un ligero sentido negativo. La mujer que se dispone a hablar en la Asamblea femenina "carraspea como los oradores" (vv. 381-382). Esta referencia muestra un leve matiz burlón porque expone la estereotipia del comportamiento de los oradores; sin embargo, no se trata de una descalificación virulenta como en los casos netamente negativos.

[16] La otra única aparición del término en *Ec.*, si bien resulta difícil de clasificar, involucra una crítica dirigida fundamentalmente al pueblo: Praxágora advierte las consecuencias negativas que sufrió un orador que había convencido a la Asamblea de firmar un tratado (v. 195). El orador se presenta en este caso más bien como víctima del pueblo, que no asume su responsabilidad en las decisiones que apoya.

[17] Ford 1965 argumenta que el final de *Cab.* representa el paso de la Atenas real a la Atenas ideal.

concretas, reales y posibles en la Atenas de la época.[18] Si bien toda la obra pugna por una alianza con la nobleza,[19] este final ofrece la expectativa esperanzada de la aparición de un líder popular surgido de la masa ordinaria, ya que el Morcillero es un hombre del pueblo. El desenlace reafirma, entonces, la confianza en las posibilidades de reconversión de Demos, y aspira a contribuir a su educación ciudadana para que mejore sus políticas y elija con mayor perspicacia a sus líderes.[20]

Por otra parte, el poeta parece querer dejar en claro que, si bien no habría otro medio de ganarse la adhesión del pueblo que un primer momento de obsecuencia (representado por los regalos del Morcillero y sus palabras de amor hacia Demos), luego de esa *captatio benevolentiae*, debería seguir necesariamente un momento de crítica reformadora: una vez que el Morcillero conquista el favor de Demos, lo cuestiona duramente para educarlo en materia política. La mera adulación que practica Paflagonio representa, en cambio, un uso nocivo de la oratoria que perjudica la vida política y la toma de decisiones en la Asamblea ciudadana. En suma, la existencia de dos estilos oratorios contrapuestos, presentes en la última aparición del término *rhétor*, se verifica también en la distinción final entre el modelo de liderazgo y el ejercicio retórico de Cleón y el del nuevo líder transformado, el Morcillero.

3. Conclusiones

En toda la comedia *Cab.*, la imagen dominante del orador es sumamente crítica y se asocia con el blanco central de esta obra, el líder político Paflagonio-Cleón. El uso de la retórica vinculada a Paflagonio y a los políticos nuevos de la

[18] Las medidas de Demos apuntan a asegurar el legítimo salario de los remeros (vv. 1366-1367). Demos rechaza, además, el tráfico de influencias al que algunos apelaban para cumplir tareas menos pesadas en la guerra, por ejemplo, ser incluidos en otra clase etaria o en caballería en vez de infantería (vv. 1369-1371). Por último, Demos propone evitar la influencia de los jóvenes practicantes del arte de la retórica (vv. 1373-1380). Estas propuestas son coherentes con las ideas que recorren toda la obra de Aristófanes. Este Demos reformado es la encarnación del efecto que el comediógrafo aspira a conseguir sobre su público.

[19] Henderson 1993 y 2003 afirma que Aristófanes propugna una alianza final entre el *dêmos* y la elite de los caballeros. Esta postura retoma la lectura de De Ste Croix 1972, Carrière 1979, Cardledge 1990 y Sommerstein 1996, entre otros, quienes sostienen que el comediógrafo favorece una línea política conservadora.

[20] Dover 1972: 96 considera que la reforma final de Demos es una realización de la necesidad de que este ejerza una mayor vigilancia sobre el poder.

democracia radical es retratado de la manera más negativa: la retórica en boca de estos personajes se transforma en mera difamación del oponente y adulación del *dêmos*, rasgos que caracterizan la oratoria cleoniana. Sin embargo, algunas apariciones del término *rhétor* en la obra registran un valor diferente: los oradores también son los rivales de Cleón, como Nicias, que mantenía una postura antagónica respecto de aquel. Inclusive, el último uso del término presenta la posibilidad de que exista una práctica positiva de la oratoria política. Este matiz final es coherente con la transformación del Morcillero y de Demos en el desenlace de la pieza. Si al principio la obra parece entrañar un rechazo completo al mundo representado en escena, dar una idea de una democracia sin salida, un *dêmos* guiado irremediablemente por malos líderes, el final ofrece una expectativa esperanzada respecto del pueblo y del surgimiento de un buen líder democrático.

Por otra parte, los héroes cómicos de la comedia aristofánica, que suelen sostener una posición afín a la del autor, hacen un uso extendido de la retórica en las obras.[21] Al respecto, Murphy 1938 considera que Aristófanes, a pesar de las críticas que esgrime, estaba familiarizado con sus técnicas. Para demostrarlo, rastrea algunos recursos argumentativos de la retórica tradicional presentes en la comedia, como el uso de las partes convencionales del discurso en los parlamentos de los personajes, la utilización de conectores característicos, de *tópoi* retóricos, entre otros. Murphy argumenta que el ataque contra la retórica en Aristófanes ha sido "sobre-enfatizado"[22] por la crítica y que la acusación central se dirige específicamente contra el uso que hacen de ella los demagogos de la democracia radical.[23] El uso de la retórica por parte de los héroes aristofánicos, sumado al desenlace de *Cab.* y al registro final del término, apoya nuestra hipótesis de que la comedia de Aristófanes no solo advierte a su público del peligro que el mal uso de la retórica significa para la vida política, sino que también contempla la posibilidad de una práctica de la oratoria beneficiosa para la *pólis*.

[21] Por ejemplo, el héroe Diceópolis en *Ach.*, partidario de la paz con Esparta.

[22] Murphy 1938: 71. Cf. Beta 2004.

[23] Murphy 1938: 75. Henderson 1990 también reconoce en la comedia la presencia de técnicas de persuasión idénticas a las utilizadas en el discurso político. Por su parte, Ober y Strauss 1990 destacan que el discurso público del teatro y de la oratoria se refieren uno al otro mutuamente. En estas dos formas de comunicación del discurso público, nuevos y viejos símbolos son testeados por la audiencia y aquellos que son efectivos son incorporados en el lenguaje de la mediación social. Heath 1997 sostiene, en cambio, que la comedia de Aristófanes se apropia de tópicos de la retórica política, pero que este uso es de carácter paródico. Harding 2003 analiza, a la inversa, la influencia de la comedia antigua sobre la oratoria, especialmente en Demóstenes.

CAPÍTULO V

Los oradores áticos. Reflexiones sobre el poder y la persuasión

Marisa Divenosa

1. Los oradores de la Atenas clásica

En el siglo III a. C. se estableció por primera vez el canon de los poetas en la Biblioteca de Alejandría; un siglo más tarde se agregó a este el canon de los prosistas, organizado en tres géneros: la oratoria, la historiografía y la filosofía.[1] El primer grupo estaba constituido por diez oradores que la tradición –básicamente la clasificación hecha por Aristófanes de Bizancio– ha conservado como modelos de la oratoria ática.[2] Los datos de vida, obra e influencia que tuvieron y percibieron dichos oradores fueron conservados principalmente en la obra llamada *Vida de los diez oradores,* falsamente atribuida a Plutarco, y elaborada por un autor de nuestra era, y en el *Comentario sobre los oradores áticos,* de Dionisio de Halicarnaso. La lista está integrada por Antifonte (480/79-411 a. C.), Andócides (440-390), Demóstenes (385-322), Dinarco (360-290), Esquines (395-322), Hipérides (390-322), Iseo (415-340), Isócrates (436-338), Licurgo (390-325) y Lisias (445-380).

Al hablar de la primera oratoria se impone recordar la distinción establecida por Aristóteles en su *Retórica* en tres géneros de *lógoi* retóricos: el *demostrativo* o epidíctico, el *deliberativo* o político, y el *judicial.* La tradición explica que el primero se centra en hechos pasados que no impactan en las acciones del auditorio, sino que apuntan a la belleza de lo dicho; al segundo le corresponde

[1] Kennedy 1994: 64.

[2] Worthington 1994: 244.

exclusivamente la referencia a hechos del futuro, ya que pretende una influencia especialmente en los hombres políticos, que tomarán decisiones sobre el porvenir de la *pólis*; y el último se ocupa de hechos pasados, sobre los que los jueces determinarán si hay culpables del hecho que suscita el discurso, y establecerán la pena que les corresponde.

La historia señala a Antifonte como el primer orador cuyos discursos habrían sido editados,[3] y Tucídides[4] informa que, además de proveer *lógoi*, este y otros oradores podían procurar un asesoramiento legal a sus clientes. La mayoría de los textos conservados es de naturaleza netamente jurídica, si bien en ellos suele haber numerosos elementos políticos.[5] Para dar una idea de la heterogeneidad de las producciones de los diez oradores áticos, recordemos que en el caso de Antifonte, de los sesenta discursos que las fuentes indican que produjo, se conservan solo quince; tres de ellos ("Acusación por el envenenamiento de una suegra", "Sobre la muerte de Herodes" y "Sobre la muerte del corista") se ocupan de defensa de crímenes, mientras que los restantes, organizados en tetralogías, parecen haber servido como material didáctico, es decir como modelos de discursos a la hora de transmitir la técnica oratoria. Con este fin, el orador presentó allí, de manera antilógica, toda una serie de argumentos ejemplares. En el caso de Iseo, contrariamente, los once discursos conservados tratan de defensas en tribunales, más específicamente en el marco de procesos por causas de herencia. La presencia de referencias al derecho ateniense en sus discursos los hacen relevantes también en este aspecto, más allá de constituirse en piezas de elocuencia sumamente sólida. Para acercar otro ejemplo respecto de la diversidad del material conservado, recordemos que de Licurgo –quien, como Iseo, estuvo muy próximo a Demóstenes en su estilo enérgico y directo– tenemos solo el discurso jurídico *Contra Leócrates*, en el que los relatos míticos están fuertemente presentes. La heterogeneidad en la naturaleza de estas obras no se da solamente en cuanto al contenido o estilo discursivos, sino también

[3] *Inst. Orat.* 3.1.11.

[4] *Hist. Pel.* VIII.61.1.

[5] Scout 1928: 374-375. De todos los oradores que con mayor o menor cercanía suponemos herederos de Gorgias, no todos reconocieron el poder de la persuasión poética, tan cara al leontino. Antifonte, Andócides, Lisias, Iseo, Hipéride y Dinarco no solo no citan a ningún poeta, sino que no mencionan el "discurso con metro" como influyente en la opinión del auditorio. Isócrates, por su parte, incluso si se muestra familiarizado con la herencia de los poetas, no los cita. Demóstenes, Esquines y Licurgo consideraron la forma poética como parte de una estrategia de persuasión.

en cuanto a las marcas del compromiso político que cada uno de los oradores tuvo: mientras que nada sabemos de la posición política de Iseo –signo de que su participación en este sentido no debe haber sido importante en su vida–, en el caso de Licurgo, su ejercicio de funciones públicas dejó huellas sustanciales, por ejemplo, en la arquitectura de Atenas.[6]

Por otro lado, los tipos y temas que la tradición tipificó en los oradores áticos no se presentan de manera neta. Los discursos jurídicos apelaban muy frecuentemente al futuro, no menos que los deliberativos se dedicaban a reconstruir hechos del pasado. Este punto, que podría parecer menor, a nuestro entender forma parte de una estrategia discursiva propia del grupo. Observar de cerca este hecho nos ocupará en las secciones que siguen.

Ahora bien, para comprender de mejor manera el trasfondo filosófico sobre el cual se asienta toda la actividad oratoria clásica conviene recordar las bases que Gorgias estableció y que conocemos principalmente a través de su discurso *Sobre el no ser* o *Sobre la naturaleza* (82B3). Contamos allí con una contundente argumentación que desbarata y reorganiza la tradicional relación que Parménides había establecido entre realidad, contenido del pensar y discurso. Aunque sin una expresa mención al presocrático, es sin duda la idea parmenídea[7] de la unidad entre estas tres dimensiones –ser, pensar, decir–, y el consiguiente concepto de que un discurso solo es capaz de persuadir cuando contiene la verdad,[8] lo que Gorgias tuvo en la mira al desarrollar su discurso. Parménides había establecido –recordemos– que todo pensamiento responde a "lo que es", a *tò eón*, y que cualquier otra posibilidad no es un camino que el pensamiento pueda seguir. Solo los humanos bicéfalos, con su falta de claridad y su deambular entre ser y no ser, pueden concebir con todo error otra posibilidad de conocer, de pensar, de ser.

Como se verá en el capítulo VII, las tres secciones del discurso de Gorgias disocian la unidad supuesta entre los ámbitos ontológico, intelectual y discursivo, y esta desarticulación del concepto vigente de verdad[9] lo lleva a proponer

[6] Para un panorama general de la vida, influencias y las obras de los oradores cf. Papillon 2004.

[7] 28B3.6: *tò gàr autò noeîn estí te kaì eînai.*

[8] 28B1.17: *emèn aletheíes eupeithéos atremès êtor.*

[9] Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII.87) reproduce el fragmento 3 diciendo: "Ante las tres dificultades planteadas en la obra de Gorgias, el criterio de verdad, en lo que de ellas depende, desaparece. Pues que de algo que no existe ni puede ser conocido ni presentado a otros, no puede existir criterio".

un nuevo criterio, en el cual el elemento fundamental y definitorio de *lo que es* es la coherencia interna del discurso. Es por esta razón que el concepto de *eikós*, lo *verosímil* o lo *probable*, fue uno de los principales aportes de Gorgias a la retórica: no se trata, para ser persuasivos, de mostrar la realidad en el discurso, sino de transmitir una versión creíble y seductora que conquiste la opinión del auditorio y lo lleve hacia donde el orador desea.[10]

Esta concepción de la oratoria va a ser disparadora de nuevos cuestionamientos sobre la verdad, su concepto y criterio de aplicación en el ámbito de la técnica del discurso posterior a Gorgias, y en la medida en que Isócrates fue heredero de su pensamiento, quienes se formaron con él recibieron seguramente también esta impronta. El segundo concepto con que Gorgias marcó la oratoria posterior fue el de oportunidad u ocasión adecuada (*kairós*), que debía determinar tanto el contenido como la forma del discurso. Vale decir que el reconocimiento de las características de la situación, del auditorio y de los objetivos persuasivos del discurso van a determinar qué se incluirá en él y qué deberá evitarse decir, afectando asimismo la manera, la forma que tome el discurso, tanto en su tamaño como en los recursos literarios o poéticos que incluya.[11] Todo esto hace pensar la persuasión, en los términos del *Fedro*[12] de Platón, como una *guía del alma* o *psukhagogé* hacia donde el orador ve oportuno llevar su escucha. Sin coacción violenta, pero con una fuerza que se presenta en la seducción misma, el *rhétor* conduce el alma de su interlocutor hacia donde considera bueno ubicar su opinión: he ahí el efecto de la persuasión.

En este sentido, tanto oradores como filósofos y sofistas se vieron en la necesidad de marcar diferencias mutuas entre sus prácticas. La ambigüedad que constituye la figura de Gorgias, presentado como un sofista y como un orador en fuentes diversas, derivó en la época clásica en el esfuerzo de Isócrates y de Demóstenes, por ejemplo, en diferenciarse del *sophistés*. Asociados estos últimos a prácticas moralmente censurables, los oradores han pretendido tener un compromiso mayor con la verdad.[13] Pero si, como veremos, en la concepción de lo verdadero los *rhétores* son herederos directos

[10] Cf. Cordero 1978: 135-142; Márgico 2005: 87-108. Sobre el lugar del placer en el pensamiento de Gorgias y su importancia en la persuasión, cf. Porter 1993: 267-299.

[11] Cf. Schiappa 1999: 116-126; Kennedy 1994: 25; Trédé 1992: 267-269.

[12] *Fed.* 261a.

[13] Cf., por ejemplo, Isócrates, *Contra Sof.* 4-5, Demóstenes, *Contra Tim.* 173 o *Sobre la falsa embajada* 246-248. Cf. también la interpretación de Ober (1989: 170-174) sobre el tema.

de posiciones relativistas o escépticas tan íntimamente ligadas al pensamiento sofístico, la oratoria pretende hacer lo que no sostiene con hechos.

Lo cierto es que las reflexiones sobre la relación entre discurso y realidad impactarán en el conjunto de los pensadores áticos. Para analizarlo, nos centraremos en el pensamiento de Isócrates, donde aparece más nítidamente el esfuerzo por hacer compatible el trabajo de la persuasión con un compromiso filosófico y político. Encontramos en su pensamiento la influencia de Gorgias, y algunas implicaciones que ella tiene en la nueva manera de ver la eficacia oratoria. Analizaremos qué presencia y aplicación tienen en su modalidad discursiva tanto el *kairós* como lo verosímil, *eikós*, y cómo la persuasión se consolida en la aplicación de estos dos conceptos a la creación de un modelo a seguir. En un segundo término y para avanzar sobre nuestra propuesta de representatividad de Isócrates respecto de los otros oradores áticos, veremos que los mismos rasgos de su estrategia aparecen de manera nítida en Lisias y en Demóstenes.

2. Discurso, momento oportuno (*kairós*) y verosimilitud (*eikós*) en la persuasión isocrática

Para Isócrates los discursos son indisociables de la acción. Ya en el discurso inaugural de su escuela, *Contra los sofistas* (7, 14), queda establecida la unidad entre *lógos* y *érgon* y, aunque el orador declara no confiar en la transmisión de la virtud por medio de la enseñanza, afirma que el ejercicio en discursos políticos ayuda a realizar la acción moralmente correcta. La experiencia, la frecuentación de discursos políticos, constituyen el centro de la *paideía* por él propuesta. Ya entonces declaraba la importancia de desarrollar una cierta sensibilidad para determinar el momento oportuno (*kairós*) del decir o del callar.[14] En una línea de continuidad con esta convicción y profundizando la idea, encontramos en el pasaje 132 de su discurso *Antídosis*:

> Un estadista que quiere verse acatado por los hombres debe elegir, indudablemente, los hechos (*tôn práxeon*) mejores y más saludables y las palabras (*tôn lógon*) más verdaderas y más justas; pero debe preocuparse también constantemente de adoptar en sus palabras (*légontes*) y en sus actos (*práttontes*) una actitud popular y filantrópica (*philanthrópos*).

[14] *Contra Sof.* 13.2, 16.9.

El político tiene un compromiso esencial con la palabra. El estratega se sostiene en el discurso, y para lograr que ese *lógos* sea eficaz debe incluir en él lo mejor (*beltístas*), lo más saludable (*ophelimotátas*), lo más justo (*dikaiotátous*). No se trata solamente de realizar acciones heroicas, nobles y justas, sino de saber elegir cuáles de ellas constituirán los discursos y de elaborar precisamente *lógoi* justos. De la misma manera que el cuerpo se vuelve sano y se desarrolla mejor con el ejercicio físico, el alma se hace mejor al practicar argumentos serios (*spoudaîos lógos*).[15] La misma idea queda explicitada una y otra vez en otros discursos de Isócrates,[16] y constituye un supuesto fundamental que explica el lugar que tiene la acción, tanto pasada como presente, en la fuerza del discurso. Ya en Platón aparece un antecedente de esta estrecha relación entre *érgon* y *lógos*, y basta con recordar ciertos pasajes de *Protágoras* o de *Menón*[17] para comprobar que el filósofo ya especulaba sobre la relación entre ellos.

A la actividad que promueve, una práctica que favorece el bienestar del alma, Isócrates no la llama oratoria ni sofística, sino *philosophía*. En la segunda parte del discurso *Antídosis* aparece también desarrollado su concepto de filosofía. Allí es caracterizada como la gimnasia del alma (*gumnasía tês psukhês*), y conforma, en este contexto, el núcleo de su *paideía*.[18] Existe una preparación para esta práctica que no corresponde a los jóvenes inexpertos, sino a los hombres adultos.

> Puesto que la naturaleza humana no puede adquirir un conocimiento con el que podamos saber lo que hay que hacer o decir (*praktéon è lektéon*), en lo que resta [cognoscible] considero sabios (*sophoûs*) a quienes son capaces de alcanzar lo mejor con sus opiniones (*toûs taîs dóxais epitunkhánien beltíous*), y filósofos (*philósophoi*) a los que se dedican a unas actividades con las que rápidamente conseguirán esta inteligencia (*phrónesis*).[19]

El conocimiento que el hombre puede adquirir con esta práctica no es absoluto, sino propio de la opinión; en el pasaje Isócrates opone un saber infa-

[15] Declara Isócrates en *Dem.* 12.

[16] *Hel.* 4, 15, 29; *Ev.* 5; *Contra Lokh.* 3; *Trap.* 17; *Dem.* 33; *Contra sof.* 7; *Nic.* 1, 9, 22, 44, 61; etc.

[17] Pl., *Men.* 86c, *Prot.* 326d, 348d.

[18] *Antíd.* 266.

[19] *Antíd.* 270-271. Traducción de Guzmán Hermida modificada.

lible y definitivo (*epistéme*) sobre cómo actuar y hablar a uno aproximativo y provisorio (*dóxa*).[20] Lo posible para el hombre es alcanzar opiniones mejores,[21] y esto compete a los filósofos. La actividad filosófica promueve el desarrollo de la *phrónesis*, fuente de pensamiento autónomo que, si bien no llegará a una ciencia exacta sobre cómo pensar o conocer la virtud ni cómo actuar siempre de manera acertada, es la sola vía de acceso a una buena –inteligente– vida. De este modo, Isócrates mismo rechaza ser llamado orador,[22] pues pretende apartarse de los *rhétores* que no se comprometen con una realidad política y social con su actividad. El nombre "filosofía" porta seguramente ya en su época, y gracias a la actividad de Platón, un matiz positivo, porque mantiene una explícita relación de responsabilidad respecto de la vida en la *pólis*.[23]

El objetivo de Isócrates es entonces, en verdad, lograr ciudadanos intelectualmente probos, es decir, moralmente buenos, lo cual equivale a que sean hábiles en el discurso. Ningún progreso intelectual es posible sin el entrenamiento en los discursos; ningún buen ciudadano se construye con abstracción de tal entrenamiento.

> Hablar y pensar bien vendrá conjuntamente en aquellos que aman la sabiduría (*philosóphos*) y el honor (*philotímos*).[24]

De modo que –el orador insiste– la frecuentación de los discursos políticos, y especialmente de aquellos que tratan de buenas acciones y de modelos morales y políticos, ayuda en gran medida a desarrollar una sensibilidad moral. La idea de que, si bien no es posible enseñar la virtud, el hombre puede acercarse a ella a través de prácticas discursivas,[25] supone que el reconocimiento del *kairós*, de la ocasión o momento oportuno, hará bueno

[20] *Contr. Sof.* 12, 16; *Hel.* 11; *Antíd.* 178 y ss.; *Paneg.* 9.

[21] Un análisis detallado de *Antídosis* puede verse en Worthington 2007: 61 y ss.

[22] *Fil.* 81.

[23] La posición de Isócrates se aparta, en consecuencia, de la dialéctica de Platón, abstracta y dedicada en su madurez en temas de epistemología y metafísica. El orador que nos ocupa se aboca, en cambio, a reflexionar sobre la acción y hechos concretos. Sobre los temas que preocuparon a Isócrates y los discursos en que se registran de manera más explícita, cf. la introducción de Mirhady-Lee Too 2000: especialmente 36-39.

[24] *Antídosis* 277.

[25] *Contra Sof.* 21.

–es decir persuasivo– un discurso, y que tal *kairós* no puede ser objeto de un conocimiento definitivo.[26] No hay teoría sobre el *kairós*.[27]

Sumido en las contingencias de situaciones siempre cambiantes, el conocimiento del momento oportuno o de la ocasión adecuada es él mismo también aproximativo. Queda de este modo dicho por el mismo orador:

> Elegir los procedimientos que conviene a cada asunto, combinarlos entre sí y ordenarlos convenientemente, además, no errar la oportunidad, sino esmaltar con habilidad los pensamientos que van bien a todo discurso y dar a las palabras una disposición rítmica y musical, esto requiere mucho cuidado y es tarea de un espíritu valiente y capaz de tener opinión propia.[28]

Las pretensiones gorgianas de introducir la música de la poesía a la prosa encuentran ecos en este pasaje, pero especialmente la importancia de reconocer la situación para determinar lo que debe ser incluido en el discurso. Para Isócrates también el *kairós* afecta entonces el contenido del *lógos* –lo referido debe estar en relación directa con el auditorio, con su historia y con los hechos de su presente–, no menos que con su forma. Las secciones en que el desarrollo se articule también deben estar determinadas por la situación, de igual modo que la extensión del *lógos*, ya de las partes, ya del todo. Finalmente, en sus diversas secciones, será nuevamente la sensibilidad del orador la que perciba la ocasión que haga adecuados ciertos recursos estilísticos –comparaciones, antítesis, metonimias, repeticiones, etc.–[29] a través de los cuales el mensaje pasará exitosamente.

El concepto de *kairós* se complementa con la consideración de la *summetría*, "simetría", "proporción" (de ahí que en la sustantivación neutra del adjetivo *súmmetros*, *tò súmmetron*, se traduzca como "lo similar", pero también como "lo favorable", "lo adecuado") y de *tò prépon*, "lo conveniente".

[26] R. Johnson (1959: 25-36) considera, por esta razón, que el pensamiento de Isócrates se construye sobre la tríada *dóxa-lógos-kairós*; sobre la interpretación de los tres conceptos y su relación, cf. especialmente pp. 32-33.

[27] Johnson 1959: 34.

[28] *Contra Sof.* 16-18. Hemos desarrollado aspectos particulares del concepto de *kairós* en Isócrates y en Gorgias, y la historia semántica del término en nuestro artículo "Gorgias e Isócrates. Disidencias en el *kairós*", *Actas del XV Congreso Nacional de Filosofía* (formato electrónico), AFRA, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (diciembre de 2010).

[29] *Paneg.* 3, 7-9.

La simetría consiste, en el pensamiento de Isócrates, en la armonía interna que guardan las partes del discurso, que se establece a través de los recursos discursivos.[30] La "medida adecuada" del discurso varía de acuerdo a la situación y al auditorio, y todo orador que se precie debe reconocerla. Las implicaciones del *kairós* se muestran entonces tanto en un aspecto formal como en el contenido, y tanto en factores internos como externos al discurso.[31]

> Bástenos con los discursos leídos, sobre todo siendo tan largos. Porque no rehusaría leer un fragmento pequeño de los escritos con anterioridad, sino que lo diría, si me pareciese adecuado (*prépon*) a la ocasión presente (*kairôi*).[32]

Isócrates cita sus propios discursos anteriormente escritos, y abundar en la referencia a esos discursos no constituye, por sí misma, una estrategia vedada.[33] Pero tal cita debe responder exclusivamente a la situación que motiva el discurso presente, para no volverse inadecuada.

Ya mencionamos en la sección anterior que la disociación del ámbito ontológico, discursivo y cognoscitivo permitió a Gorgias proponer un nuevo concepto de verdad, basado en la coherencia interna del discurso y en la verosimilitud. De este modo, si el discurso se desentiende totalmente de la realidad, si deja de representarla y crea la verdad a partir de la coherencia que se establece entre lo que se dice *en* el discurso, la dura y rígida diferencia entre ficción y discurso verdadero se desdibuja. Siendo así, tal como Th. Schmitz ha observado,[34] los relatos ficcionales podrían bien confundirse con cualquier otro discurso que pretende hablar de la realidad. *A priori*, se evita la confusión, ya que el primer tipo produce sus objetos, mientras que el segundo es referencial: sus objetos tienen realidad extratextual. Sin embargo, casos como los mitos o las recreaciones de relatos antiguos por parte de los poetas, tácitamente autorizados a cambiar una "versión" de hechos históricos, atenúa los límites que los griegos vieron entre los dos tipos de discurso.[35] En este último caso,

[30] Cf. *Dem.* 12, 32; *Paneg.* 83; *Ev.* 10; *Antíd.* 138; *Panat.* 33, 86, 135, etc.

[31] Trédé 1992: 267 y ss.

[32] *Antíd.* 74, citando *Nic.* 14.

[33] Numerosas son, como en este ejemplo, las citas de Isócrates de sus propios discursos anteriormente elaborados en el contexto de *Antídosis*.

[34] Schmitz 2000: 52 y ss.

[35] Schmitz 2000: 53-54.

> los únicos elementos del discurso que los jueces podían percibir inmediatamente como referenciales eran menciones de gente y cosas presentes en la corte, más típicamente en la forma de *hoûtos* o *hoûtoi*, "mis opositores que ustedes ven aquí". Toda otra parte del texto meramente *declarada* referencial, no es confrontada con evidencia externa: todos los juicios eran casos "él dijo", "ella dijo", como los llamaríamos hoy.[36]

De este modo, solo será la utilización de ciertas estrategias que hacen aparecer el texto más realista lo que crea la *impresión* de que este *expresa* la realidad.

Isócrates es heredero de Gorgias en su consideración de lo verosímil o probable (*eikós*).[37] Antes de observar con qué particularidades fue incluido en su *paideía*, recordemos que *tò eikós* corresponde al participio neutro del verbo *éoika*, perfecto –a su vez– de *eíko*. *Eíko* significa, tanto en presente como en perfecto, "parecer", "ser parecido", "tener apariencia de";[38] en su forma impersonal significa a menudo "convenir", "ser conveniente", "estar bien". El participio *eikós*, tanto masculino o femenino como neutro, significa "es probable", "es lógico", "es legítimo", de ahí que, por un lado, a menudo esté filiado con lo que es esperable y razonable que pase y, por el otro, con lo que es imperativo que suceda. Asociado con aquello que pasa a menudo, psicológicamente parece haberse desplazado al concepto de un hecho justificado, de algo que es normal y justo, es decir obligatorio. Este desplazamiento de la esfera descriptiva a la normativa es seguramente la que jugó en la frecuente asociación que encontramos, en el contexto de los oradores áticos, entre *eikós* y *díkaios*.[39] La forma adverbial, *eikótos* ("verosímilmente", "naturalmente", "justamente", "razonablemente") aparece también muy frecuentemente en todos los oradores áticos.

La verosimilitud es la creencia, por parte del auditorio o del juez, de que el discurso corresponde a la realidad; es entonces en el ámbito de esta creencia donde se juega la verdad y la posibilidad de acceder a lo que, para un grupo

[36] Schmitz 2000: 55.

[37] Estos dos aspectos, señalados como la cara sujetiva de lo plausible y la objetiva de lo probable, no aparecen diferenciados en los usos antiguos. Sobre la historia del uso de *eikós* en la oratoria, cf. Schmitz 2000: especialmente 47-51. Recuérdese que se trata del mismo tema nominal presente en el sustantivo *eikón*, "imagen", "figura", "estatua", "ícono".

[38] Cf. por ejemplo *Il.* XII 48, *Od.* V.332; *Hist.* 8.3. Impersonal en *Il.* XXII 321; *Lyr.* 2.8; *Fab.* 16.

[39] Schmitz 2000: 69.

o una sociedad, en un momento determinado, se considera verdadero. En el tribunal, cada una de las partes jugaba precisamente con la entidad de esa declarada –pretendida– referencialidad, oponiendo una versión del acusador a una versión del acusado.

Los argumentos de los oradores predican *eikós* de aquello que para el auditorio se desprende de reglas generales y normales que rigen tanto el orden del mundo como el orden moral; los hechos que concuerdan con ellas son "obvios", se trata de "algo lógico". Los ejemplos de este uso del término *eikós* en Isócrates son numerosísimos; recordemos algunos pasajes que lo ejemplifican. En el comienzo del *Areopagítico*, el orador refiere a la posible sorpresa del auditorio frente al tema del discurso: los peligros y la necesidad de Atenas de defenderse. Lo primero es entonces mostrar que quien habla comprende a quien escucha –y, en consecuencia, tiene una empatía con él– y que es necesario que este conozca lo que pasa. A esto le sigue la descripción de la situación política del momento, bien conocida por todos, e Isócrates agrega: "Siendo esta la situación, cualquiera diría que es lógico (*eikós*) que tengamos confianza por estar alejados del peligro" (2.4). Lo mismo encontramos en el pasaje 34.2 de *Antídosis*, en que el orador declara que no sería natural (lógico/ racional/ esperable) que quien hubiera sufrido por su culpa reaccionara suave y tranquilamente, cuando pudiera hacerlo violentamente. En el pasaje 215.6 del *Panatenaico* se repite la idea cuando un discípulo del orador, después de leer su discurso, acuerda en que este censura *eikós*, "razonablemente", la libertad de los jóvenes. En estos ejemplos y otros tantos que podríamos citar,[40] se evidencia que el núcleo semántico contenido en *eikós* alude a aquello que se construye inductivamente a partir de experiencias estables y –más o menos– constantes de hechos de la realidad corriente. Supone reglas o máximas de sentido común aceptadas acríticamente por cualquiera, tales como que los hombres "hacen bien a los amigos y mal a los enemigos".[41] Es a través de esta apelación

[40] *Contra Eut.* 6.2, 7.6, 14.4; *In Call* 13.5, 14.6, 15.2, 16.2, 16.4, 37.6; *Sobre Lokh.* 1.9, 12.1; *Trap.* 46.1, 54.9, 58.1; *Aegin.* 32.3, 37.2, 45.1; *A Dem.* 45.9, 48.7; *Contr. Sof.* 8.5; *Hel.* 22.6; *Bus.* 21.2, 26.1; *Paneg.* 2.1, 30.3, 57.6, 71.3, 102.2, 139.4, 150.2, 163.7, 184.1; *Plat.* 14.5, 52.4, 59.3; *A Nic.* 3.6; *Nic.* 11.7, 53.6; *Arkh* 40.5, 57.2, 59.3, 63.8, 75.5, 96.5; *De pac.* 22.6, 29.8, 71.2, 113.1; *Areop.* 2.5, 11.1, 37.10, 50.6, 58.4; *Antíd.* 34.2, 36.2, 41.7, 55.5, 82.2, 86.3, 96.6, 113.6, 136.1, 169.4, 209.1, 280.1, 288.2, 292.1, 295.3, 309.1; *Fil.* 1.7, 19.2, 27.1, 71.1, 113.8, 124.2, 141.6; *Panat.* 73.5, 81.4, 101.5, 105.3, 112.7, 149.7, 215.6, 224.7; *Epist.* 6 2.6, 7 2.8, 2 14.7, 4 4.7, 4 6.1.

[41] Schmitz 2000: 60-61. Sobre la diferencia entre lo que es verosímil por naturaleza y "por cultura", cf. Culler 1975: 139-145.

a ideas compartidas como se produciría la empatía entre orador y auditorio. Las implicaciones psicológicas de esta estrategia juegan en un plano muy sutil en el que el hablante se muestra comprensivo de una situación –la situación que se declara *eikós*– y que deja incluido, en ese mismo gesto, al escucha. Se encuentran ambos en un campo común de creencias, convicciones compartidas sobre la manera en que el mundo y los hombres se mueven.[42] De este modo, no solo –subraya Schmitz– se vuelve verdadero el discurso, sino que la estrategia afecta la sensibilización del auditorio, logrando la consecuente persuasión.

Sentimientos tales como la ira, la indignación, la vergüenza, están sumamente presentes en estos ambientes construidos a través de lo que aparece como verosímil o como obvio, y a esto seguramente los atenienses eran sensibles y reactivos. El discurso eficaz sigue comprometiéndose, como para Gorgias, con la seducción, con el placer y el displacer –siempre, en última instancia, una apelación a lo irracional y a lo sensitivo. La referencia a la venganza y al odio enemigo busca una reacción en el escucha a través de su sensibilización frente a lo referido. En el pasaje de *Sobre la paz* (113), Isócrates habla de los nuevos tiranos, que naturalmente (*eikós*), a partir del momento en que se vuelven tales, se transforman y toman decisiones que multiplican sus enemigos y sus venganzas, porque

> saben que de los tiranos anteriores a ellos unos fueron muertos por sus padres, otros por sus hijos, otros por sus hermanos, otros por sus mujeres y que incluso su familia ha desaparecido de entre los hombres.

Esta descripción tiende a lograr una rápida empatía entre quien está valorando como terribles estos hechos y el auditorio, que no se encuentra en una situación libre del riesgo de padecer hechos como los descriptos. Sentimientos tales como la piedad y el miedo, no menos que el goce y el disfrute de gloria y de paz, modelan eficazmente las opiniones de los hombres.

3. El pasado como estrategia. Isócrates, Lisias y Demóstenes en un mismo recurso

El *Panegírico* es un discurso en el que Isócrates insta a los atenienses a no enfrentar a los lacedemonios en lucha, sino a unírseles para formar un frente

[42] Schmitz 2000: 62.

común.[43] Ya desde su comienzo se dan indicios de la importancia que el orador conferirá al honor ateniense, al pasado y a los ancestros que han construido una patria noble. El discurso es una puesta en práctica de las concepciones políticas de Isócrates y exhibe la importancia que asignaba al ejercicio en discursos políticos para lograr la corrección moral e intelectual.[44] Estructurado en dos partes, la primera de las cuales corresponde a una forma epidíctica en que solicita una respuesta de su audiencia, y una segunda, deliberativa, en que aconseja sobre una decisión a tomar,[45] el texto no presenta ambigüedades ideológicas. Las descripciones cargadas de adjetivación evidencian que el orador no busca objetividad en la reconstrucción del pasado. Ya desde temprano, en medio de ejemplos y de referencias a diversas ciudades, Isócrates declara que

> es necesario elegir de las buenas acciones (*euérgesis*) no las que se olvidaron (*mè dialathoúsas*) y silenciaron por su insignificancia, sino las que por su grandeza (*dià tò mégethos*) se comentan y recuerdan (*mnemoneuoménas*) entre todos los hombres en todas partes, tanto antes como ahora (27).

La memoria no deja pasar por alto lo grandioso, que espontáneamente tiende a quedarse en el presente. Esta misma idea aparece más adelante (75), cuando se declara que sería injusto olvidarse (*amnemoneîn*) de las generaciones anteriores, de quienes los atenienses son deudores. De hechos mayúsculos y de forjadores de grandes hombres debe ocuparse el orador, además, para que nadie le reproche que se detiene en asuntos específicos. Su función es abocarse a mostrar ejemplos de grandeza (143: *ou dikaíos khrómai toîs paradeígmasin oud' tàs megístas paraleípon*). El pueblo ateniense debe tener como objetivo realizar

[43] La obra está datada en el año 388 a. C., luego de la firma de la paz de Antálcidas entre Persia y Esparta. Isócrates anima aquí a los atenienses a unirse entonces contra lo que considera el enemigo común, Persia, siendo positivos frente a la intención expansionista de Esparta. La estructura general del discurso es clara –las fuentes indican que Isócrates ha pasado diez o quince años escribiéndola–, y después de su proemio (1-14), en el que introduce el principio de la superioridad de la razón sobre la fuerza salvaje, contamos con cuatro secciones temáticamente diferenciadas: evaluación de qué *pólis* merece la hegemonía (15-20), justificación de que es Atenas la que debe ejercerla (21-110), presentación de los problemas de la política de Esparta (111-128), motivos por los cuales debe hacerse la guerra a Persia y evaluación de los riesgos que tal guerra entraña (129-186). El discurso se cierra con un epílogo en que se retoman las ideas sobre las que se asienta todo el texto.

[44] Papillon 2007: 65-66.

[45] Papillon 2007: 63.

hechos magnos; el recuerdo es, a este respecto, un elemento que el orador hará valer fuertemente a la hora de diseñar el modelo que los guiará. No se trata de construir un modelo innovador y revolucionario, sino de rescatar esas acciones grandiosas del pasado y continuar, como pretende el pasaje citado, con la tradición ya establecida por los antepasados.

Isócrates va a encontrar en estas acciones memorables los únicos ejemplos positivos. La historia es un reservorio de imágenes que corresponden a acciones a seguir y a evitar, y la capacidad de rescatar aquellas deseables para el momento actual es un rasgo fundamental del buen orador. Por eso, desde el parágrafo 26 del *Panegírico*, Isócrates habla del proceso de colonización[46] de los atenienses, y de cómo el pueblo que conforman fue creciendo en el tiempo:

> Pues [nuestra ciudad] encontró a los griegos que vivían sin leyes y habitaban aquí y allá, unos maltratados por tiranías, otros muriendo por falta de gobierno, y los liberó de estos males, siendo señora (*kúria*) de unos y modelo (*parádeigma*) para otros. Fue la primera que estableció leyes y creó una constitución (39-40).

El texto sigue enumerando toda una serie de aportes hechos por los fundadores de la identidad ateniense, que servían al mismo tiempo como modelo de otras *póleis*: luego de las leyes, instalaron el sentimiento de hospitalidad, después, el comercio, las fiestas solemnes, los espectáculos. El proceso evolutivo se corona con la adquisición de la oratoria (47), en un célebre pasaje en que Isócrates une *lógos* y *philosophía*.[47] Ella es la muestra de que los hombres son diferentes de los otros seres, porque la habilidad discursiva es fruto de su práctica no menos que de su capacidad racional (48). Los hombres torpes y perversos, adicionalmente, aunque puedan desarrollar habilidades para otras cosas, "no participan de los discursos hermosos y bien construidos" (48). Es por esto que los atenienses se destacan especialmente en esta capacidad discursiva,

> la más cierta señal de educación de cada uno de nosotros y (...) los que utilizan bien la oratoria no solo tienen poder en sus propias ciudades (*en taîs hautôn dunaménous*), sino que son honrados en las demás. Nuestra ciudad aventajó tanto a los demás hombres en el pensamiento y oratoria que sus discípulos han

[46] También tematizado en su discurso *Panat.* 43-44, 160, 190.

[47] Papillon 2007: 66 analiza el pasaje y puntualiza: "[Isócrates] declara dos cosas en la cláusula principal: que los Atenienses establecieron la *philosophía* y que ella honra al *lógos*".

> llegado a ser maestros de otros, y ha conseguido que el nombre de "griegos" (*tò tôn Hellénon ónoma*) se aplique no a la raza (*génous*), sino a la inteligencia (*diánoias*), y que se llame griegos más a los partícipes de nuestra educación que a los de nuestra propia sangre (*phúseos*) (49-50).

Isócrates habla de una especie de segunda naturaleza, creada por los atenienses a partir del desarrollo oratorio, que va más allá de la raza, estirpe o lugar geográfico que los diferencia de otros pueblos. La inteligencia y la oratoria quedan identificadas, a su vez, con lo definitorio de lo heleno y con los forjadores, en el pasado, de este núcleo identitario. Atenas, que queda aquí esencialmente ligada a la filosofía, es el hogar del *lógos*.[48]

Rescatar este núcleo en la memoria colectiva recupera, al mismo tiempo, el lugar natural hegemónico de los atenienses.

Ahora bien, esta recuperación no se apoya en hechos que muestran la objetividad de lo referido; el orador echa mano de lo verosímil, de un discurso que construye una versión del pasado a partir de lo razonable o probablemente sucedido. El "patrimonio común"[49] a todos los atenienses, accesibles a todo orador, pasará por una selección hecha por quienes desarrollaron el sentido de la oportunidad y se dan cuenta de los ejemplos necesarios a la situación que se presenta. Desde el punto de vista de Isócrates, el *kairós* permite hacer un recorte en un conjunto de situaciones particulares.[50] La misma idea encontramos en el pasaje 254-255 de *Antídosis*,[51] aplicada esta vez a la particularidad de los hombres respecto de los animales: el lenguaje posibilita toda forma de pensamiento y, por lo tanto, de discriminación entre bien y mal, justicia e injusticia. En esta capacidad reside el poder de la palabra: todo lo inteligente se hace a través de

[48] Heilbrunn 1975: 165. A este respecto son elocuentes, a modo de ejemplo, los pasajes de *Panegírico* 4 y 170.

[49] Natali 1989: 142.

[50] Sobre el tipo de *parádeigma* y su valor en los oradores áticos, en Platón y especialmente en Aristóteles, cf. el artículo de Natali citado en nuestra nota precedente.

[51] *Antíd.* 254-256: "Pero como existe en nosotros la posibilidad de convencernos mutuamente y aclararnos aquello sobre lo cual tomamos decisiones, no solo nos libramos de la vida salvaje, sino que nos reunimos, habitamos ciudades, establecemos leyes, descubrimos las técnicas y de todo cuanto hemos inventado la palabra es la que ayudó a establecerlo. (...) Con la palabra censuramos a los malvados y encomiamos a los buenos, gracias a ella educamos a los ignorantes y examinamos a los inteligentes, y una palabra sincera, legítima y justa es imagen de un alma buena y fiel".

ella, porque el *lógos* "es guía de todas las acciones y pensamientos".[52] De este modo, Isócrates vuelve a su idea de filosofía, objeto de su *paideía*, actividad en la cual hablar y actuar forman un continuo (266). Los ancianos se preocupan por ayudar a los jóvenes a pensar las situaciones políticas que se les presentan y a tomar decisiones inteligentes; los jóvenes deben entonces recibir un tipo de educación como la propuesta en este discurso, que favorezca la creación de opiniones políticas sensatas (173-174). La actividad oratorio-filosófica permite ajustar mejor las opiniones a las circunstancias (184)[53] que, aunque inabarcables por su fluctuación, pueden ser comprendidas por "quienes ponen más atención y pueden observar lo que suele ocurrir" (184). Es dentro de este concepto donde la presentación de los hechos históricos cobra una dimensión que trasciende lo meramente fáctico. Los antiguos se vuelven *parádeigma* porque con su figura se pueden construir ideales y formas propias de los atenienses ubicándolos en la base de su grandeza. Ya sea por sometimiento o por su naturaleza ejemplar, de todas las ciudades Atenas ha sido señora (40: *kuría*).

Volviendo a la genealogía construida por Isócrates en su *Panegírico*, recordemos que ella va tan lejos como para filiar la grandeza helénica con una ascendencia divina; retoma entonces, tanto para el caso ateniense como para el lacedemonio, la teogonía que une a los héroes con los dioses, de manera que, perteneciendo a una misma familia, la hegemonía griega queda garantizada (61, 68, etc.). Todos estos elementos son fundadores de lo que condensa la expresión "*hoi Héllenes*". Probables o verosímiles más que objetivos, se trata en verdad de la construcción, desde el presente, de un pasado que responde a las necesidades de la actualidad.

Por esto el *Panegírico* explicita que, así como a nivel humano es preferible "morir honrosamente" (*kalôs apothnéskeîn*: 95) que vivir una vida miserable, será mejor que las ciudades helénicas desaparezcan, antes de que se dejen esclavizar. La acción grandiosa se impone para que el pueblo ateniense no se vea deshonrado frente a la historia así concebida. El discurso insiste en esto hasta su última línea, traduciéndolo en la tarea que el orador tiene dentro de la realidad política que vive la *pólis*: como buen orador, Isócrates se

[52] *Antíd.* 257.

[53] La idea recuerda el fragmento 6b y los testimonios 21 (*Ret.* II 24 1402a) y 21b (*Teet.* 166b y ss.) de Protágoras, en los cuales se le adscribe al sofista la idea de promover el cambio, de una opinión menos conveniente a una más adecuada a la realidad social o política en los ciudadanos que se prestaban a su enseñanza.

ha ocupado en su discurso de algo grande y en términos grandiosos (188-189), y el auditorio debe desestimar los discursos que no conducen a grandes acciones; no debe

> hablar de cosas que nada cambiarán la vida de los hombres a quienes persuaden, sino de aquello que, al cumplirse, les hará escapar de su mediocridad actual (*tês paroúses aporías*), y les hará aparecer ante los demás como autores (*aítioi*) de los mayores bienes (189).

En concordancia con el resto del discurso, Isócrates recuerda la unidad existente, en su opinión, entre el discurso y la acción que le corresponde. Tal como en el *Encomio de Helena* (52, 65) o en el discurso a *Evágoras* (65-67), "la formulación hiperbólica une las nociones de muerte y auto-sacrificio, guerra y gloria".[54]

Que el texto juega en estos pasajes con un efecto de oportunidad y que tal efecto se sustenta en una versión verosímil y conveniente del discurso se aprecia en la diferencia de valoración que Isócrates da al mismo hecho histórico en contextos diferentes. Valga como ejemplo la oposición a la paz de Antálcidas que declara en el *Panegírico*, mientras que en *Sobre la paz* (16-18) se muestra optimista respecto de ella. Cada uno de los contextos determina de qué manera será incluido en el discurso el hecho histórico en cuestión, y qué ponderación merecerá.

Suele señalarse un contraste estilístico no menos que ideológico entre Isócrates, Lisias y Demóstenes,[55] que responde al estilo delicado y suave del primero, contrapuesto a la simplicidad y falta de ornamento del segundo y a la grandilocuencia del tercero.[56] Sin embargo, el recurso a la historia y a la memoria que observamos aparece en los tres oradores con la misma intensidad y en el mismo sentido. En el discurso *Sobre no derrocar la constitución tradicional de Atenas* (XXXIV), para tomar un ejemplo, Lisias está interesado en acentuar la presencia del pasado en la situación actual, no solo porque aquel representa su génesis, sino porque en él hay modelos de acción a seguir. Tales modelos son, por sí mismos, lo suficientemente fuertes como para

[54] Heilbrunn 1975: 171.

[55] Recuérdese la profunda disidencia entre la actitud pro-Filipo de Isócrates y la posición de abierta hostilidad frente al macedonio mostrada abiertamente por Demóstenes.

[56] Papillon 2007: 65.

lograr que el oyente los acepte y aproxime su acción hacia los héroes antiguos. Lisias insiste repetidamente en lo que resume el párrafo final del referido discurso:

> Si recordáis que por prestar ayuda a otros pueblos agraviados ya hemos levantado numerosos trofeos de nuestros enemigos en tierra extraña, debéis ser hombres valerosos (*ándras agathoús*) para con vuestra patria y con vosotros mismos confiando en los dioses y esperando que estén del lado de los agraviados para la causa justa. Terrible sería, atenienses, el que cuando estábamos exiliados combatiéramos a los lacedemonios para regresar, y ahora que hemos regresado huyéramos para no combatir. ¿No será vergonzoso (*aiskhrón*) llegar a tal grado de cobardía (*kakía*) que, mientras que nuestros antepasados se arriesgaron incluso por la libertad de otros, vosotros no os atreváis a luchar por la vuestra propia? (10-11).

De igual manera que en la obra de Isócrates, en el *corpus* lisíaco la memoria, el recuerdo, la rememoración de grandes hechos pasados ocupan frecuentemente el centro del discurso. Ecos de esta idea aparecen también en *Contra Eratóstenes*, texto político de Lisias,[57] en que el orador acusa a Eratóstenes, que ha formado parte de los Treinta Tiranos, de la muerte de su hermano Polemarco. Al final de la ardiente defensa que Lisias lleva a cabo en nombre propio y de su hermano, concluye que

> antes de bajar quiero recordarles (*anamnésas*) algunos hechos a los dos partidos, a los de la ciudad y a los del Pireo: así, la lección (*paradeígmata*) de la infelicidad que esta gente les hizo guiará su voto. [...] Recuerden (*anamnesthéntes*) también qué auxiliares habían instalado [los tiranos] como centinelas sobre la Acrópolis para asegurar su dominio (*tês sphetéras arkhês*) y vuestra esclavitud (*tês humetéras douleías*) (92-94).

La filiación directa del recuerdo con lo ejemplar, y la memoria como camino que conduce directamente a una toma de conciencia de la situación actual es patente. Memoria seguramente afectada por un tiempo que glorifica lo que fue y por la necesidad actual de encontrar modelos positivos, su valor de verosimilitud es la fuerza que le impone al sentimiento. El discurso continúa enumerando hechos del pasado:

[57] Este discurso es el más antiguo de los conservados de Lisias, y es aparentemente el único que fue leído por el orador mismo.

> Y ustedes, que han venido del Pireo, recuerden (*anamnésthete*) en primer lugar el asunto de las armas: después de tanto combate en tierra extranjera, no fueron los enemigos, sino esta gente, en plena paz, quien se las ha arrancado. (...) Recuerden (*anamnésthete*) también los otros males que les hicieron sufrir cuando sacaban brutalmente a los ciudadanos del ágora o de los santuarios para matarlos, o que los arrancaban de los brazos de sus hijos, de sus padres o de sus madres y los obligaban a suicidarse, sin siquiera permitir que se les rindieran los últimos servicios, persuadidos de que su poder (*arkhén*) estaba por encima de la venganza divina (*tês parà tôn theôn timorías*) (95-97).

Las últimas líneas describen una situación digna de la conmiseración de cualquier ciudadano que se precie, y constituye la manera en que el orador crea una empatía directa con el auditor. El recuerdo de una situación de tanta crueldad pone frente al ateniense, incluso sin mencionarla, la soberbia de considerar que el poder de algunos puede ser mayor que el de los dioses al hacer justicia. En este caso, la actitud de quienes actuaron de manera tan impía es un ejemplo a evitar, que al mismo tiempo reaviva un sentimiento adverso y de venganza respecto de quienes obraron tan injustamente.

Este discurso recuerda a su vez el *Contra Filipo* (III) de Demóstenes. Ya desde el comienzo, el orador denuncia la indiferencia frente al peligro y la poca conciencia de los atenienses del riesgo que los acecha.[58] Filipo es un enemigo fortísimo, pero como cada uno busca salvarse individualmente y solo se compromete con su situación personal –aún no explícitamente amenazada–, los hombres actúan y viven como si el enemigo no existiera. En este discurso Demóstenes busca hacer conscientes a los atenienses de la necesidad de unirse en una abierta lucha común, de abandonar la actitud indiferente y de rescatar aquello que los hace uno como pueblo. La indiferencia que el orador denuncia es inmediatamente contrapuesta a la actitud que los atenienses tuvieron respecto de los lacedemonios, con los que antaño mantuvieron una actitud de digna lucha. Los ancestros eran afectos a la libertad; los varones actuales lo son a la esclavitud. La fundamentación le sigue:

[58] *Contra Fil.*: "Hasta el día de hoy no somos capaces de hacer nada ni de lo conveniente ni de lo necesario, ni de aliarnos, ni de constituir una comunidad de ayuda y amistad; antes bien, contemplamos con indiferencia cómo ese hombre [Filipo] se ha engrandecido, decidido cada uno de nosotros, según me parece, a obtener provecho durante el tiempo en que otro es destruido, y no examinando la manera en que se salve Grecia ni actuando en consecuencia" (28-29).

> En los tiempos de antaño la situación era la contraria [a la actual], yo os lo probaré, no recitando mis propias palabras, sino documentos escritos de vuestros antepasados, que aquellos hicieron grabar en una estela de bronce y colocaron en la Acrópolis, no para que les fueran útiles (pues incluso sin esos documentos pensaban en sus deberes), sino para que vosotros tuviéseis recordatorios (*hupomnémata*) y ejemplos (*parádeigma*) de que conviene mostrarse serios en estos casos (41).

Queda aquí explícitamente establecida la estrecha relación que Demóstenes vio también entre el pasado, contenido en la memoria histórica del pueblo, y la construcción de un ideal humano que sirva para la lucha concreta que la ciudad enfrenta. Los *hupomnémata*, los recuerdos significativos conservados por la tradición –en este caso, en leyes y normas puestas por escrito–, constituyen la herramienta más eficaz para modelar, gracias a su valor ejemplar, la acción ciudadana; son mucho más persuasivos, en su puesta concreta en situación, que cualquier otra propuesta innovadora y revolucionaria.

Se da cita frecuentemente la evocación de situaciones pretéritas vividas con enemigos, y las referencias a Filipo como un enemigo subestimado son recurrentes en el discurso. Demóstenes insiste en que la guerra librada contra los lacedemonios, incluso apoyados por los persas, fue objeto de una defensa digna de hombres que ya no existen. En el mismo sentido, otros pueblos que, haciendo lo que actualmente hacen los atenienses, fueron despojados de sus bienes y esclavizados, sirven como contraejemplo que mueve al auditorio ante la necesidad de reaccionar como los hombres del pasado (59, 60, 64, etc.). En un prolijo ejercicio de analogía, el orador indica que también en los otros pueblos, actualmente sometidos a los macedonios, la debilidad interna facilitó su esclavitud: mientras que los partidarios de la resistencia proponían acciones difíciles y sacrificadas, los seguidores del orden presente sostenían que todo estaba en paz y tranquilidad, de modo que estos decían lo agradable (*hedíon*) a los oídos del pueblo, mientras que los otros afirmaban lo que los llevaría a la salvación (64). El deseo de Demóstenes era que los atenienses no se dejaran seducir por lo agradable y que reaccionaran finalmente con la altura que su pasado exigía. Dos eran, entonces, las acciones que en su opinión salvarían la libertad ateniense: enviar dinero y ayudar cuanto se pudiera a los tracios, y convocar a los otros helenos para informarlos del peligro actual y reprenderlos:

> Eso es lo propio de una ciudad que tiene la reputación como la que corresponde a la nuestra. [...] Esa es una tarea que ha de ser realizada por vosotros: es un honor que vuestros antepasados (*hoi progonoi*) adquirieron y os legaron a fuerza de muchos y grandes peligros (73-75).

Demóstenes rescata nuevamente, para cerrar su discurso, el valor de los antepasados, forjadores de lo heleno, cristalizadores de un haz de cualidades que, por su sola evocación en nombre de la identidad, serán capaces de interpelar al hombre ateniense al punto de persuadirlo de la necesidad de su acción en consonancia con tales modelos. Isócrates y Demóstenes, incluso si sostuvieron posiciones antagónicas respecto del gobierno y de la figura de Filipo, apelaron a este mismo recurso para persuadir sobre la necesidad de realizar acciones también opuestas. El hecho es comprensible a la luz del valor que en ambos oradores tiene cada versión referida, determinada por el *kairós* dentro de la producción discursiva. El *lógos* debe responder interiormente a una coherencia y esta, de manera complementaria, responde a lo que presenta la versión verosímil, razonable y lógica de hechos. Si los griegos son actualmente llamados a la acción política digna y honorable, es porque ella se condice completamente con lo que el pasado le ha dado en sus rasgos constitutivos.

Como en las obras de los oradores anteriormente observados, la *psukhagogé* que ejercen los modelos de la aristocracia antigua se construye con imágenes verosímiles de lo que fue el pasado. Las frecuentes menciones a *hoi Héllenes* se conjugan con una identidad que compromete al ciudadano directamente interpelado. No hay mediación argumentativa posible para refutar la fuerza persuasiva de este recurso que actúa directamente sobre el sentimiento de orgullo y honor de ser ateniense. De este modo, "los griegos", que mentan un bloque identitario en toda la obra de Demóstenes,[59] de Isócrates[60] y de Lisias,[61] se reconocen en una identidad cultural común por una historia que, en sí misma, los obliga a comprometerse con una línea de acción por ella determinada.

Los atenienses son interpelados desde la memoria histórica, que tiene entonces el doble rol de afianzar la unidad del pueblo frente a los peligrosos

[59] En este autor aparecen mencionados e interpelados en casi trescientas oportunidades.

[60] En un total de casi trescientas menciones a *hoi Héllenes* en todo su *corpus*, sirvan como ejemplo *Paneg.* 16.1, 17.6, 20.2, 25.2, etc.; *Nic.* 23.8, 24.2, etc.; *Areop.* 6.8, 10.1, 54.4, etc.

[61] Lisias refiere a los Helenos en treinta y dos oportunidades en toda su obra conservada, como en su discurso II (*Discurso fúnebre sobre Corintios*) 9.6, 11.3, 21.6, 21.8, 22.6, 24.1, etc. y en el VI (*Contra Andócides*) 5.4, 7.7, 16.1, etc.

extranjeros a través de lo que el pasado ha forjado, y de orientar firmemente la acción política actual, que debe mostrar hasta qué punto el sacrificio de las generaciones anteriores valió la pena, y la bravura y sabiduría de ellos sigue perteneciendo al patrimonio heleno.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Los oradores áticos son herederos del concepto de *psukhagogé* forjado tempranamente por Gorgias. Ella funciona sobre la base de una empatía creadora de un sentimiento de responsabilidad en la acción política actual. La apelación a la tradición y a la historia griega juegan así un rol fundamental en la psicología del auditorio. Es por eso que

> [u]n caso especialmente conspicuo es la alusión a las "leyes de nuestros padres" o "las costumbres de nuestros ancestros". La apelación a los valores de la tradición parece haber impresionado a las audiencias atenienses en gran medida, no dejando lugar al desacuerdo o a la duda.[62]

Dos son, a nuestro modo de ver, las consecuencias que podemos afirmar de lo desarrollado. La primera es que los oradores áticos no mantienen solamente una unidad formal en su actividad, ni han sido agrupados por los bizantinos a causa de su contemporaneidad, sino que –incluso más allá de sus diferencias ideológicas– comparten una idea acerca de la estrategia esencial de persuasión: la apelación a una unidad fundada en el pasado –que puede hacer remontar su genealogía hasta los dioses–, en un pasado glorioso que aglutina lo que los atenienses deben honrar, agradecer a sus ancestros y promover como fuente de su poder actual y futuro. *Lo griego* es deudor de la obra de hombres excelentes, y eso crea, por sí mismo, una obligación para con ellos. Situacional, más que históricamente objetiva, la versión del pasado salva la identidad ateniense que se hace nuevamente fuerte frente a las otras *póleis*. El discurso tiene un poder tal que puede unificar, lograr "una visión de cooperación y *homónoia*"[63] capaz de guiar a los atenienses hacia una libertad estable. Los oradores áticos no son innovadores ni revolucionarios en los modelos propuestos; sin embargo, un

[62] Schmitz 2000: 62.
[63] Poulakos 2004: 73.

nuevo estilo argumentativo ha sido creado a partir de Gorgias, y los discursos son construcciones que demandan verosimilitud como condición de su eficacia. Es a su exclusivo servicio que se disponen las figuras de lo heleno en estos oradores.

En este contexto, crear un clima que afecte psicológicamente al auditorio, que lo *con-mueva*, responde a la presentación de lo verosímil, que se desplaza hacia lo conveniente y, de esto, a lo debido. Los detalles y las digresiones acerca de situaciones violentas o sacrificadas para los atenienses o para los pueblos vecinos están exclusivamente al servicio de la construcción de un clima que afecte la sensibilidad del oyente. El poder del discurso reside en esta potencialidad motriz que no lo disocia de la acción, ya desde los tiempos de Isócrates.

Sección II

LA RETÓRICA EN EL DISCURSO FILOSÓFICO

CAPÍTULO VI

Palabra, persuasión y poder en Parménides

Gabriel Livov y Pilar Spangenberg

Desde el punto de vista de una cronología relativa, las tres estaciones dentro del trayecto que el módulo conceptual palabra/persuasión/poder recorre a lo largo del discurso filosófico de la Grecia Antigua se corresponden con los siglos VI, V y IV a. C. y, respectivamente, nos ofrecen la columna vertebral de esta segunda sección delimitando los capítulos centrales de la presente obra (VI a X). Pero los tres momentos en que se subdivide esta sección –Parménides, sofistas y Platón-Aristóteles– pueden leerse no solo en clave de sucesión histórica, sino también desde una perspectiva problemática, siguiendo un hilo conductor metafórico que los enlaza interiormente bajo las figuras del padre (Parménides), los hijos (sofistas y filósofos) y la herencia en disputa (un pensamiento *verdadero* acerca de lo real). En la medida en que Parménides configura la escena originaria a partir de la cual se inaugura el abordaje filosófico del triple eje palabra/persuasión/poder se le aplican al filósofo eléata las palabras que Platón le dedica en el *Teeteto*, donde se dirige a él en términos de "padre venerable y terrible" (*Teet.* 183e). Tanto el movimiento sofístico (Protágoras, Gorgias, Antifonte, Hipias) como los abordajes filosóficos sistemáticos (Platón y Aristóteles), al ensayar teorías en torno al nudo palabra-pensamiento-realidad se comprometerán de una u otra manera con una articulación de las categorías fundadas por Parménides, ya sea que se pretenda reformularlas a través de una significativa radicalización (sofística), ya sea que se busque su rehabilitación sobre nuevas bases (sistemas filosóficos).

La hoja de ruta del presente capítulo se articula del siguiente modo. En primer lugar, presentamos ciertas consideraciones introductorias con el objetivo de caracterizar a Parménides de Elea como un padre fundador del discurso

filosófico (1). Luego, a partir de un breve análisis de las nociones fundamentales del poema de Parménides, caracterizamos las antinomias que en el plano del ser, el pensamiento y el discurso se abren en virtud de la oposición verdad/opinión y rastreamos el lugar que en los versos del eléata asumen la persuasión, la creencia y el engaño (2). A continuación, buscamos conceptualizar cierta aproximación a Parménides desde el punto de vista del derecho, la justicia y el poder (3). Finalmente, a modo de cierre, anunciamos los movimientos de apropiación del legado parmenídeo que se producirán en los dos siglos posteriores (4).

1. Parménides como padre fundador del discurso filosófico

Sobre la base de la tradición poética caracterizada en el capítulo I, aquí examinaremos el modo en que el discurso filosófico de Parménides anuda la palabra, la persuasión y el poder en estrecho vínculo con el par conceptual verdad/opinión. La palabra, el discurso persuasivo y la acción deben pensarse filosóficamente a partir de la alternativa metodológica entre una forma de acceso verdadero a la realidad y un camino desviado concebido como opinión. En la filosofía parmenídea, según veremos, tanto la persuasión como, eventualmente, el poder deben remitirse a una forma veritativa de discurso y de pensamiento, en estricta correspondencia y adecuación con la estructura auténtica de lo que es, y en franca oposición con la vía de los mortales, que multiplican nombres y perspectivas fragmentando la esencial unidad de lo real y operando una mezcla ilegítima entre ser y no ser que no puede dar lugar a una persuasión verdadera.

Ahora bien, si Parménides no es el primer sabio-filósofo del que nos hablan las fuentes, ¿por qué lo consideramos entonces, como Platón, a la manera de un padre fundador? Un primer aspecto en que Parménides es padre fundador se relaciona con el concepto de la verdad. Puede afirmarse que con él aparece por primera vez expresamente enunciada, tematizada y articulada la noción de verdad dentro del abordaje filosófico de lo real. Vimos en capítulos anteriores que el tópico de la verdad no es una novedad dentro de la tradición cultural griega: las nociones de verdad, persuasión y engaño forman parte del patrimonio conceptual de la tradición poética, historiográfica y retórica desde Homero en adelante. ¿En qué sentido, entonces, Parménides inaugura el pensamiento filosófico como pensamiento *verdadero* acerca de la realidad?

Para responder esta pregunta debe considerarse que entre los primeros filósofos, originarios de Mileto, al menos tal como nos los presenta la tradición, se daba por supuesta la existencia de una realidad dinámica, concebida

en términos cósmicos y totalizantes, dotada de un principio inmanente de movimiento y reconducida hacia cierto principio originario (*arkhé*) con el objetivo de explicarla racionalmente. En efecto, sin especificar el modo en que cada uno de los primeros sabios accedió a la verdad, en esta tradición temprana se presupone un primer principio a partir del cual se produce un dinamismo que determina la generación y la corrupción de las cosas.

En este contexto, Parménides abre una nueva dimensión para la filosofía en la medida en que no solo tematiza las condiciones de posibilidad para referirse a *lo que es* desde una perspectiva totalizante que abarca el conjunto de lo real, sino que también pone de manifiesto las distinciones y los conceptos de los que todo pensador debería servirse para inteligir correctamente dicha perspectiva y evitar caer en tratamientos contradictorios. La consecuencia de no haber refinado las propias categorías conceptuales es lo que habría llevado a los mortales a manejarse con presupuestos que operarían, según Parménides, como auténticos obstáculos epistemológicos a la hora de captar la verdadera naturaleza de las cosas. De este modo, dio origen a una problematización que se halla en la base del pensamiento filosófico posterior y, junto con Heráclito, puso en evidencia la necesidad de refinar las herramientas conceptuales de todo abordaje filosófico adecuado de la realidad. Para tal propósito, Parménides buscó una metodología que auxiliara al entendimiento humano en su intento por comprender la verdad acerca de la estructura última de lo real.

Antes de comenzar con un examen más preciso de ciertos nudos del pensamiento de Parménides, nos gustaría llamar la atención sobre la forma poética del texto parmenídeo y sobre su relación con los receptores de su mensaje, para presentar así ciertos rasgos peculiares que distinguen a nuestro filósofo de los maestros de verdad tradicionales. Parménides se relaciona con la tradición poética griega no solo por haber sido el primero en importar a la filosofía la noción de verdad y articularla en oposición con otra forma de saber considerada como engañosa, sino también por haber elegido la forma de la poesía para presentar los contenidos filosóficos de su doctrina. Según los testimonios llegados a nosotros, el eléata escribió una sola obra y no en prosa, sino que compuso un poema (como ya lo había hecho Jenófanes de Colofón). Y no lo compuso inventando una métrica propia, sino que rehabilitó la forma del hexámetro, el tipo de verso característico de la poesía de Homero y de Hesíodo. Finalmente, si bien Parménides era de procedencia jónica, el lenguaje del poema coincide con el dialecto panhelénico propio de los poemas homéricos.

La significación de esta preferencia formal es decisiva para comprender el sentido del proyecto filosófico parmenídeo. La continuidad de forma con los

poemas tradicionales evidencia la preocupación por asegurar una adecuada recepción de su verdad en el público de la época. El filósofo de Elea se presenta a sí mismo como poseedor de una verdad que le fue revelada por una diosa, y la adopción del hexámetro épico como vehículo de divulgación de la verdad filosófica lo coloca sobre las huellas de los antiguos maestros de verdad. Pero la verdad parmenídea ya no provendrá del pasado, a través de las Musas, hijas de la Memoria, sino que surgirá de una reflexión en presente, bien encaminada, acorde a ciertos principios metodológicos y consciente del riesgo que implica, aquí y ahora, el desvío del error. Si bien la diosa *revela* una verdad, Parménides la presenta como una verdad filosófica. Es por eso que la diosa exige que todo cuanto ella dice sea juzgado mediante el pensamiento: "Juzga mediante el razonamiento la prueba polémica que te he presentado" (fr. 7).

> Parménides echa mano de todos los recursos didácticos que tiene a su alcance: imágenes alegóricas, persuasión, demostración por el absurdo. Es sumamente sugestivo el hecho de que, a pesar de la superioridad intelectual del maestro (es decir, la diosa), el criterio de autoridad, así como toda pretendida "revelación", estén ausentes del Poema.[1]

Al pretender conducir al receptor de sus versos a una revelación divina, la forma poética se halla al servicio de la transmisión de una verdad, pero a diferencia de los maestros de verdad, Parménides reniega del rol pasivo propio del oyente de la palabra poética tradicional y apela a una facultad racional activa: no se trata de una verdad a acatar sin más, por el mero hecho de que proviene de una instancia autorizada y trascendente, sino de una verdad que exige ser examinada racionalmente y discutida intersubjetivamente. Es en este sentido que, como vimos en la introducción, la filosofía es hija de la ciudad-Estado.[2]

Así, con Parménides no estamos ya ante un maestro de verdad que apela a las Musas como custodios de una tradición cuya verdad no se pone en cuestión por parte de los oyentes, sino ante un filósofo que busca una validación racional-discursiva para los contenidos que transmite. A la vez, el acceso a la verdad no depende solamente de la voluntad de quien la enuncia (en Hesíodo,

[1] Cordero 2005: 29-30.

[2] El mago vive apartado de la polis, al margen de la sociedad. Por el contrario, el filósofo está sometido al régimen de la ciudad, y por eso, a la exigencia de la publicidad. Está forzado a abandonar el santuario de la revelación; la *alétheia* ha sido dada por los dioses, pero, al mismo tiempo, su verdad se somete, si no a la verificación, al menos a la confrontación. Detienne 1967: 143.

por ejemplo, las Musas nos regalan verdades cuando quieren, y si quieren, *Teog.* 28), sino que se ve estrictamente dependiente también de la voluntad de saber y la disposición a dialogar y discutir propia de quien pretende acceder a ella.

> En la *Alétheia* de Parménides es en donde mejor se expresa la ambigüedad de la primera filosofía que confía al público un saber que al mismo tiempo proclama inaccesible a la mayoría. "Verdad" pronunciada por un tipo de hombre que, por varias características, se vincula al linaje de los maestros de verdad, la *Alétheia* de Parménides es también la primera verdad griega que se abre a una confrontación de carácter racional. Es el primer bosquejo de una verdad objetiva, que se instituye en y por el diálogo.[3]

2. Análisis de algunos conceptos fundamentales del poema de Parménides

2.1. Panorámica de las dos formas del saber: verdad y opinión

Antes de pasar a analizar las nociones fundamentales del poema podríamos repasar la arquitectura argumentativa general del texto.

a) El poema se abre con una presentación *alegórica* de su filosofía. El propio Parménides narra en primera persona un viaje cósmico hacia la morada de una diosa, guiado por las Hijas del Sol, en la cual recibirá una revelación relativa a dos órdenes del saber: por un lado, la verdad; por el otro, las opiniones mortales (B 1).

b) Comenzando por el tratamiento de la verdad, Parménides presenta *filosóficamente* una alternativa fundamental a la hora de referirse a la estructura última de la realidad: ofrece dos posibilidades ("es" y "no es") y muestra que una de ellas es viable ("es"), mientras que la otra es un callejón sin salida ("no es") (B 2).

c) Demuestra enseguida que, desde la perspectiva rigurosa de la verdad del ser, quien intenta recorrer ambos caminos llegará a la conclusión de que solo una posibilidad debe ser admitida (B 6 y 7).

d) A continuación se deduce una larga serie de "atributos" o "signos" que se extraen de la única vía que puede conducir a la verdad del ser (B 8 1-52).

[3] Detienne 1967: 208.

e) Finalmente, la diosa lo introduce al ámbito de las opiniones de los mortales, denominados "bicéfalos" en la medida en que sus perspectivas acerca de lo real se articulan según categorías que mezclan "ser" y "no ser"; la diosa le presenta un orden cósmico probable, verosímil, modelado con palabras engañosas aunque necesario para que nadie aventaje al joven Parménides en la batalla de las opiniones (B 8 53-B 19).

Así, el poema se articula en dos secciones claramente delimitadas por la Diosa que, por un lado, revela a Parménides el corazón del ser de las cosas y, por otro, el núcleo engañoso de las opiniones de los seres humanos. El fragmento 1 pone de manifiesto la estructura dual del poema:

> Es necesario que te informes de todo; por un lado, del corazón imperturbable de la verdad bien redondeada y, por el otro, de las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera convicción (B 1 28-30).

En este proyecto que estructura el poema en dos series se vislumbra la filiación de Parménides con los maestros de verdad de la Grecia Antigua, dado que, según la tradición, un auténtico maestro de verdad debe poder ser también maestro del engaño. La enseñanza de la diosa no se limita a la verdad, sino que incluye dentro del programa de investigación a desarrollar un saber acerca de la opinión y del error.[4]

Se presentan así dos regímenes de pensamiento, de discurso y de comunicación posibles, dos órdenes de saber. El primero es el que Parménides recibe de la revelación de la Diosa, la única forma de acceder a una consideración verdadera acerca de la realidad. El punto de mira y los atributos de la verdad emanan de una instancia trascendente, una diosa, a la cual se llega apartándose de los caminos de los mortales (B 1 27). Los signos que componen el discurso y el pensamiento de la verdad se presentan como una deducción analítica a partir de un solo camino posible, "que es", concebido como la única vía de acceso a la estructura última de la realidad.

La otra forma de saber se vincula con el mundo de las opiniones y creencias de los seres humanos. *Opinión* es el modo en que la realidad se les aparece a los mortales y abarca los pareceres que ellos forjan para interpretarla. Frente a lo que se les aparece, los sujetos mortales imponen su propio orden, su "punto de vista"

[4] "Aprende las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras" (B 8 51-52).

(*gnóme*, B 8 53, 8 61), pero se trata de órdenes "errantes" (*peplanémenoi*), en tanto no se preocupan por reconducir la multiplicidad de pareceres y apareceres a un principio de unidad (B 8 54). Confusos y múltiples, los mortales son "bicéfalos", porque piensan y hablan como si "es" y "no es" fueran vías que pueden cruzarse, combinarse o superponerse. En este sentido nombran y piensan lo que es como les parece, pretendiendo además un correlato de realidad para los ambiguos nombres e ideas que conciben (B 8 38-39). Unos contra otros, los mortales nombran lo que es en medio de incesantes batallas hermenéuticas, presentan pruebas enfrentadas (*antía éthento sémata*, 8 55) que solo obtienen persuasiones frágiles y no logran conformar una convicción duradera. Cada uno, con un orden propio y diferente de nombrar y concebir lo real, emite una inmensa acumulación de signos y de perspectivas lanzadas sobre "lo que es". La consecuencia de este estado de circulación inflacionaria de signos y perspectivas es que no hay crédito posible, no hay confianza ni auténtica creencia.

La mediación entre estas dos series discursivas, la de la verdad y la de la opinión, reconoce al mismo Parménides como su protagonista principal: él es quien se encarga de transmitir las palabras que la diosa le ha confiado y de conformar un sistema de reglas teóricas y semánticas en común. Habiendo retornado de las moradas de la diosa con la revelación de la verdad, el eléata se ve investido como aquel que legítimamente detenta el monopolio de la interpretación, en tanto introduce el foco teórico y semántico hacia el que deben ser reconducidos los nombres y los pensamientos que los mortales imponen a las cosas e inaugura un centro de codificación compartido, único y constante dentro de la inmanencia polisémica del estado de opinión. La revelación de la diosa no implica que los mortales dejen de nombrar las cosas a su gusto; es solo que a partir de la exposición parmenídea de la verdad contamos con una norma común para la evaluación de la producción e interpretación de ideas y de signos referentes al ser de las cosas.

A partir del esquema trazado es posible percibir sin dificultad que es en este mapa, delimitado por las nociones de verdad, opinión (*dóxa*), creencia y persuasión, donde se inscribirá en adelante la discusión sobre la retórica.

2.2. Verdad/opinión, persuasión/creencia y engaño

Pasemos a una lectura más detallada de esta oposición de saberes que recorre el poema, deteniéndonos en algunos aspectos fundamentales para el tratamiento del problema que articula la presente obra.

Como tuvimos oportunidad de ver en capítulos anteriores, la verdad o *alétheia* era en el pensamiento arcaico patrimonio de las musas y, en general, de los llamados maestros de verdad (adivino, poeta, rey de justicia). Pero Parménides expone una concepción del ser que se distancia de toda otra forma de discurso de su tiempo. A través de la asociación entre verdad y ser, acuña conceptos fundamentales para la indagación filosófica posterior. Parménides es el primero en utilizar y sustantivar el participio presente del verbo *ser* en singular: *tò ón*. El filósofo busca la unidad de lo que es, no "las cosas", en plural (*tà ónta*), sino el núcleo estructural del hecho de ser, "lo que es" (*tò ón*; en el dialecto que emplea Parménides, *tò eón*). Sabemos que previamente no existía una noción que significara "ser" en el sentido de realidad. Sí se utilizaba, en cambio, sustantivado en plural: *tà ónta*, expresión que aparece ya en Homero para referir a las cosas que suceden.

Parménides busca la "verdad" de este ser. Esta ya no es la verdad que se alcanzaba en la enumeración exhaustiva de los individuos o del conjunto de experiencias que las musas protegían en la memoria. De allí que cambie también la finalidad que se quería encontrar en la palabra verdadera. Parménides es responsable de una mutación fundamental del primitivo concepto griego de verdad (habilitado en Homero a partir de la analogía de la flecha): en lugar del tiro al blanco, apoya el riguroso ensamblaje lógico y metodológico de su poema sobre la metáfora conceptual del camino.[5] El camino que va de la oscuridad a la luz, las vías de investigación pensables y posibles muestran que la verdad de ahora en adelante se piensa menos como un disparo atinado y más como un sendero a recorrer, en el que hay que seguir ciertas reglas fundamentales para no extraviarse.

En efecto, en el fragmento 1, en el Proemio, las Helíades, hijas del sol, que lo guían a la luz, le señalan un camino a investigar (B 2 2 y 6 3). Esta representación de la verdad como camino signará el pensamiento filosófico. Como hemos visto en el apartado anterior, el hombre es lanzado a encontrar la meta de la verdad mediante su propio esfuerzo a través del pensamiento, para lo cual se ofrecen ciertos preceptos metodológicos destinados a evitar desvíos o rodeos inconducentes. En el B 2 se refiere, en efecto, a un "camino de la persuasión, que acompaña a la verdad" y en B 8 se refiere a un único "camino verdadero" (*alethés hodós*).

Ahora bien, la posibilidad para la filosofía de encontrar una verdad acerca de las cosas encuentra su fundación en la siguiente afirmación: "Acá termino

[5] Snell 1978: 103.

para ti el discurso convincente (*pistòn lógon*) y el pensamiento acerca de la verdad (*nóema aletheíes*)" (B 8 50-51). Aquí no se presenta meramente un discurso y un pensamiento verdaderos, sino un discurso y un pensamiento en torno a la verdad, *acerca de la verdad.* Este es, justamente, el que trata *acerca del ser.* De modo que esta sola línea testimonia la posibilidad de la apertura a una nueva noción de verdad en juego, relativa al ser de las cosas que son.

La verdad, como el ser, supone identidad, estabilidad, y tal estabilidad se refuerza metafóricamente a través de ligaduras y conminaciones divinas que garantizan "la fuerza de la convicción" (*pístios ischús*, B 8 12): Díke *no afloja* los lazos que le impiden al ser (*tò eón*) nacer y morir (pasar del no ser al ser y viceversa), grandes cadenas garantizan su inmovilidad, la poderosa diosa Necesidad *lo mantiene en las cadenas del límite* que lo clausura alrededor, la Moira *lo obliga* a permanecer total e inmóvil (B 8). Para conformar un registro unívoco, los atributos de lo que es no deben contradecirse entre sí. La garantía última de la unidad y estabilidad de la verdad reside en la lógica de la identidad y de la no-contradicción absolutas: "es y no es posible no ser" (B 2). Todo nombrar que contraríe los signos enunciados por la diosa, justificables dentro del camino de investigación "que es", queda impugnado en su significado y en su referencia (B 3 y B 6).

En B 2, Parménides explicita la decisión fundamental previa a toda indagación acerca de la estructura última de la realidad. La noción de decisión (*krísis*) es central en esta parte del poema en que la diosa insta a juzgar con la razón, a asumir una decisión y una elección en el contexto de dos alternativas radicalmente exhaustivas. Tal decisión será resuelta por la necesidad que imponen las cosas mismas. El siguiente texto presenta esta alternativa de hierro, habilitando por exclusión el único camino de investigación que se abre para el pensar verdadero:

> Uno, por un lado, es (*éstin*) y no es posible no ser (*ouk ésti mè eînai*); es el camino de la persuasión (*peithoûs kéleuthos*), pues acompaña a la verdad (*aletheíe opedeî*); otro, por otro lado, no es (*ouk éstin*) y es necesario no ser (*khreón esti mè eînai*); te enuncio que este sendero es completamente incognoscible, pues no conocerás lo que no es (*tò mè eón*), pues es imposible, ni lo mencionarás (B 2).

Hemos visto ya que aquí se expone una oposición de fondo entre dos caminos de investigación que se abren al teórico de la realidad que quiere ofrecer una forma de discurso y de pensamiento acerca de su estructura última:

"que es" (*éstin*) y "que no es" (*ouk éstin*).[6] El primer camino es exhibido como el camino de la verdad, a la que acompaña la persuasión, mientras que la vía del no-ser se presenta como impronunciable, pues el conocimiento y el discurso acerca de lo que no es es imposible.[7] Interesa aquí detenernos en las asociaciones que se llevan a cabo en el fragmento citado. Por un lado, "que es", la verdad y la persuasión; por otro lado, "que no es", la incognoscibilidad y la imposibilidad de enunciación y de convicción verdadera. La conclusión a extraer de esta oposición que exhibe el corazón de la semántica del verbo "ser" es que todo aquel que quiera alcanzar la verdad de la estructura última del ser no puede recorrer la vía "que no es" (*ouk ésti*), sino que solo puede transitar las consecuencias lógicas de un único camino, "que es" (*ésti*), y que exige ser pensado y enunciado según las categorías formuladas en el fragmento 8:

> Queda entonces una sola palabra del camino: es. Sobre él, hay muchas pruebas de que lo que es (*tò eón*) es inengendrado e incorruptible, total, único, inconmovible y acabado (B 8 1-4).

Una vez establecida la *krísis* ontológica fundamental entre ser y no ser que articula la primera parte del poema, nos interesa especialmente detenernos en la relación que establece el eléata entre ser, pensamiento y discurso, dado que es a la luz de tal relación que podremos vislumbrar el rol central que ocupan en su pensamiento nociones fundantes de la retórica como "persuasión" o "creencia". Como se desprende de la primera parte de su poema, desde el punto de vista de la estructura última de la realidad no cabe la posibilidad de pensar ni de decir aquello que no es. Esta condición que mantiene el auténtico pensamiento, atado al ser, se vuelve a manifestar en otros fragmentos del poema. Así, en B 3 el eléata es taxativo al respecto, al afirmar que "lo mismo es pensar y ser". Si bien este fragmento podría llevar a ver la posibilidad de cierto idealismo, a partir de B 8 35-36, en que se afirma que "lo mismo es

[6] Un problema central que plantea este fragmento medular del poema reside en cuál es el sujeto de estos verbos. Para un panorama completo de los sujetos que se han supuesto, cf. Cordero 2005: 61-71. Creemos que Parménides elude deliberadamente los sujetos para focalizar su atención sobre un hecho de la lengua y extraer de allí conclusiones acerca de cuál debe ser la perspectiva verdadera de acceso a lo real.

[7] Los versos 16-18 de B 8 vuelven a insistir en la imposibilidad de decir y pensar el camino de lo que no es: "Se ha decidido por necesidad que uno sea impensable e innombrable, pues no es el camino verdadero". La verdad se asocia pues, *necesariamente*, al pensamiento y al *lógos*.

pensar y aquello por lo cual hay pensamiento", se infiere una prioridad del ser respecto del pensamiento. El ser es condición del pensamiento, pues es su único correlato legítimo. En rigor, entonces, los mortales no son sujetos de un auténtico pensamiento, en todo caso esbozan "puntos de vista" (*gnómai*) y pareceres u opiniones (*dóxai*).

De esta manera, la oposición relevante en Parménides no se da tanto entre verdad y falsedad como entre verdad y opinión. Esta oposición comporta una valoración claramente devaluada de la opinión por parte del filósofo: en las opiniones de los mortales no hay una auténtica convicción. Por otro lado, tales opiniones se asocian y se dan a conocer a partir de un orden engañoso de palabras. El camino de la opinión es engañoso al hacernos creer que la estructura última de la realidad, por ejemplo, se genera y se corrompe. La *opinión* está, entonces, asociada al devenir y no puede captar el ser en su dimensión ontológica, lo real en términos estructurales, "lo que es" en tanto hecho de ser de las cosas que son. Los mortales son presentados como bicéfalos dado que, en lugar de atenerse solo al camino del ser, en el curso del cual se vislumbra como única posibilidad el tratamiento de lo que es, mezclan "ser" y "no ser", hablan suponiendo una realidad cambiante que se realizaría en una serie de equívocas alternancias entre ellos.

> Por eso son nombres todo cuanto los mortales han establecido, persuadidos de que son verdaderos: nacer y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y alterar el color exterior (B 8 38-41).

Se reduplica así en el plano del lenguaje la oposición fundamental entre verdad y opinión, en forma de una antítesis entre *lógos* (discurso) y *onómata* (nombres). El discurso (*lógos*) supone la sujeción a lo real y, en este sentido, es necesariamente infalible en la aprehensión y transmisión del ser. A la hora de referirnos al médium en el que las opiniones de los mortales se ven expresadas ya no podremos, en rigor, servirnos del "*lógos*", sino de meros nombres (*onómata*) vinculados, como sugiere su etimología, a una mera convención (*nómos*), sin un fundamento en lo real. Así es como Parménides disuelve la distinción entre verdad y falsedad en el ámbito del *lógos*, tal como lo había hecho ya en el caso del pensamiento en B 3 y en B 8 34-36. En caso de falsedad, ya no estaremos frente a un auténtico *lógos* sino a palabras engañosamente ordenadas. Esta asociación entre los nombres y la *dóxa* se afianza a partir del siguiente texto:

> Así nacieron estas cosas, según la opinión, y así existen ahora. Y luego, una vez desarrolladas, morirán. A cada cosa los hombres le han puesto un nombre distintivo (*toîs dè ónom' anthrópoi katéthent'epísemon hekásto*) (B 19).

El ser humano impone nombres al devenir cambiante, los cuales, debido a la naturaleza ambigua de aquello mismo que nombran, no alcanzan lo real y es por eso que no logran constituir un auténtico *lógos*.[8] Ahora bien, a partir de lo dicho vemos cómo se desarrolla la operación de sustraer del *lógos* (al igual que del *noûs*) cualquier posibilidad de referirse a lo que no es real.

A partir de los esquemas de asociación propuestos por el eléata entre ser (*tò*), pensamiento (*noûs*) y *lógos*, por un lado, y mezcla de ser y no ser, opinión (*dóxa*), punto de vista (*gnóme*) y nombres (*onómata*), por otro, cabe preguntarse en dónde se ubica la persuasión, noción central en nuestro análisis. El concepto irrumpe desde el proemio del poema de Parménides, en que aparecen las hijas del Sol persuadiendo a Díke, a través de dulces palabras, de quitar el cerrojo de las puertas de los senderos de la noche y del día.

> Las doncellas, calmándola, sagazmente la persuadieron con dulces palabras (*malakoîsi lógoisin peîsan*) para que de inmediato quitara de las puertas las trabas que las clausuraban (B 1 15-16).

Esta descripción responde perfectamente a la estructura de la persuasión en cuanto herramienta para provocar un cierto efecto o acción en el oyente, propiedad de figuras divinas o elegidas por los dioses. Esto demanda "sagacidad" de parte del hablante, que otorga a sus palabras cierta dulzura para provocar el efecto deseado. Vemos entonces que, como en la tradición poética, la persuasión viene unida al placer.

Interesa destacar aquí el hecho ya constatado a partir del análisis de B 2 de que a la verdad se unen la persuasión y la auténtica convicción (*pístis alethés*). Así, Parménides interviene el modelo poético y lo complejiza a partir de un esquema de alternativas excluyentes presentadas en la primera parte del poema, y que obliga a desechar cualquier rasgo de ambigüedad, la cual quedará reservada

[8] Este "nombrar" reaparece en B 8 53, donde afirma que "según sus puntos de vista establecieron nombrar (*onomázein*) a dos formas" y B 9: "Todo es nombrado (*onomásthai*) luz y noche...". En estos pasajes, Parménides se está refiriendo a las opiniones de los mortales confundidos, de suerte que en todas las apariciones del verbo *onomázo* y del sustantivo *ónoma* nos hallamos en el contexto de las opiniones de los mortales.

para la segunda parte del poema, concerniente a la opinión de los mortales. Hemos establecido que toda contradicción entre ser y no ser será desterrada del ámbito de la verdad hacia el ámbito de la opinión. Asimismo, se evidencia una fuerte voluntad de distanciamiento respecto a la tradición poética al desechar la posibilidad de vinculación entre la creencia (*pístis*) y la persuasión (*peithô*) con el no ser y con la falsedad.

Resulta necesario señalar aquí un punto fundamental, sobre todo a la hora de evaluar la matriz parmenídea del pensamiento sofístico acerca de la verdad: si bien defiende un *lógos* y un *noûs* incontaminados, el planteo parmenídeo no niega la posibilidad del error. Si Parménides hubiera rechazado la posibilidad de una condición epistémica vinculada, de alguna manera, al no ser y al error, no hubiera podido referirse a la *dóxa,* cuyo acercamiento a la realidad supone justamente la confusión entre ser y no ser. Es por eso que por esta vía los mortales deambulan bicéfalos (B 6 4-5). La estrategia parmenídea consiste en todo caso en negarle el carácter de *auténtico* pensamiento a tal tipo de condición epistémica.

El análisis de la intervención del *lógos* en el cuerpo del poema nos permite esclarecer el sentido que asume la infalibilidad del pensamiento en Parménides, pues uno y otro vienen asociados y tienen como obligado correlato el ser. Así, B 6 comienza estableciendo que "se debe (*khrê*) decir (*légein*) y pensar (*noeîn*) que el ser es, pues el ser es, mientras que la nada no es". Así se conforma un trinomio básico ser-decir-pensar y se establece una clara jerarquía entre ser, por un lado, y pensamiento y discurso, por el otro, pues el ser es condición necesaria para el auténtico pensamiento y el auténtico discurso. Esta asociación atraviesa todo el tratamiento del camino acerca de la verdad:

> Acá termino para ti el discurso convincente (*pistòn lógon*) y el pensamiento acerca de la verdad (*nóema aletheíes*); a partir de acá, aprende las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras (*kósmon emôn epéon apatelòn akoúon*) (B 8 52).

De este pasaje se desprende que en adelante la diosa dará a conocer un discurso engañoso, pues saber qué es lo errado del error forma parte de la verdad y por eso hay que informarse sobre las opiniones de los mortales. En definitiva, el discurso del camino de la verdad es convincente (*pistón*), es un camino que conduce a una auténtica convicción. A él se contrapone el de las opiniones de los mortales, acerca del cual no hay un discurso confiable sino un mero orden engañoso de palabras.

Si el discurso no tiene como correlato lo real, entonces no es un auténtico discurso y no puede aspirar a una auténtica persuasión. Sin embargo, la noción de persuasión aparece asociada a los nombres de los que se sirven los mortales. Retomemos B 8 38-39:

> Son nombres todo cuanto los mortales han establecido, persuadidos de que son verdaderos (*pepoithótes eînai alethê*).

La creencia de los seres humanos en la verdad de los nombres es mencionada aquí como persuasión (*peithó*), de suerte que parecería romperse con el régimen impuesto en B 2, según el cual la persuasión acompaña a la verdad. Vemos en el texto citado que la persuasión puede, también, acompañar al error. Los mortales (que a lo largo del poema son los portadores de la *dóxa*) establecen nombres (operación propia del ámbito de la *dóxa*), pero lo hacen persuadidos de que son verdaderos, es decir, convencidos de que refieren a cosas que realmente son. La verdad y la persuasión, que, de acuerdo con B 2, parecían necesariamente entrelazadas, se independizan esta vez, y la última se exhibe finalmente como bisagra entre verdad y engaño. Ya no acompaña exclusivamente al *lógos*, sino que surge también a partir de meros nombres.

Ahora bien, si tanto el régimen de la verdad como el del error conllevan persuasión, *es necesario comprender desde una dimensión normativa* aquellas afirmaciones parmenídeas que asocian la persuasión y la creencia exclusivamente con la verdad. Si es posible un convencimiento y una creencia erróneos, entonces las fusiones semánticas trazadas por Parménides entre verdad, por un lado, y pensamiento y discurso, por otro, se revelan como *claramente prescriptivas*: la verdad *debe* persuadir y la persuasión *debe* asociarse exclusivamente a la verdad, así como las ideas y las palabras *deben* referirse exclusivamente a lo real. En este sentido, en el rechazo de cualquier discurso y pensamiento "contaminados" se podría encontrar la voluntad expresa de distinguir entre los sentidos auténticos e inauténticos de estos términos, cuyo empleo, en la medida en que se los vincule a la falsedad, será errado. Esta voluntad se evidencia a todas luces en B 8 7-9:

> No te permito que digas ni que pienses el no ser, pues no es decible ni pensable que haya no ser.

¿Qué sentido tendría tal prohibición si hubiera una real imposibilidad de decir y pensar el no ser? Esto se debe, sin duda, a que esta imposibilidad no es del orden de lo fáctico. En otras palabras, desde la perspectiva parmenídea *tanto el*

pensamiento como el discurso pueden errar y, en consecuencia –en términos clásicos– referirse a lo que no es. Sin embargo, *no deben hacerlo*, y en la medida en que se aparten de esta norma, ya no serán auténticos discurso ni pensamiento.

Puesto que todo pensamiento y discurso *deben* referir al ser, se desplaza la distinción entre verdad y falsedad. La auténtica creencia y la auténtica persuasión acompañan al ser. Sin embargo, es menester transitar el camino de la *opinión* justamente para poder identificar el error en tanto tal. De suerte que el engaño y el error se dan exclusivamente al nivel de la *opinión*. *Opinión* y *engaño* vienen, pues, unidos.[9] Esta conclusión será un nudo problemático en torno del cual, según veremos en los capítulos siguientes, se librará una disputa entre sofistas y filósofos.

3. Vocabulario jurídico-político y legitimación trascendente del poder en Parménides

El *agón* jurídico-político resultó sin duda determinante en la constitución definitiva de la retórica en tanto arte autónomo en el siglo V a. C.: solo en el escenario de la *pólis* puede explicarse la emergencia del arte de la palabra. El contexto político impuso la necesidad de desarrollar herramientas efectivas para argumentar en favor o en contra, o de influir en el auditorio o el jurado a través de la apelación a las pasiones. Pero este proceso no puede pensarse unilateralmente: así como la *pólis* brinda el escenario de emergencia a la retórica, es imposible pensar en la constitución de la *pólis* al margen de la experiencia de la palabra persuasiva desarrollada por los griegos en los siglos VI y V. Así, retórica y política se condicionan mutuamente. Este escenario político-jurídico/retórico influyó, a su vez, de modo determinante en la constitución del vocabulario filosófico, y el pensamiento de Parménides así lo atestigua.

Nos disponemos a prestar especial atención al extenso uso del vocabulario jurídico y retórico dentro del poema. Analizar esta evidencia lexical resulta clave a la hora de acceder a un planteamiento adecuado de la pregunta por la palabra, el pensamiento y la persuasión en el poema del eléata. Y quizás la

[9] Debe señalarse que los mismos planteos parmenídeos entrañan ciertas tensiones en cuanto a un abordaje normativo, por un lado, y un abordaje que podríamos llamar "efectivo", por otro. Tales tensiones adelantan, sin duda, los tratamientos gorgianos y platónicos con relación a la palabra y a la política, poniendo en evidencia un espesor muchas veces ignorado en el pensamiento de Parménides.

contextualización y la comprensión de tal vocabulario permitan abrir su planteo a cierta conceptualización del poder y su relación con la palabra. En este apartado echamos luz sobre el nexo entre el discurso filosófico y las formas y conceptos jurídicos de la *pólis*, mostrando hasta qué punto la palabra, la persuasión y el poder se ven vinculados a una regularidad cósmica omniabarcativa que los subsume y los sostiene. La palabra persuasiva emergería como el trasfondo sobre el cual se entrelazan el ámbito jurídico, el político y el filosófico.

El hecho de que el discurso jurídico sea la fuente de conceptos y metáforas para el discurso filosófico del eléata –pero también para toda una constelación de pensadores presofísticos– nos habla de una relación originaria entre la verdad filosófica sobre el ser y las formas jurídicas de la ciudad-Estado. El viaje de Parménides hacia la verdad, bajo la conducción de las Helíades, hijas del Sol, es auspiciado por las diosas de la justicia tradicional y el derecho (Themis y Díke), el proemio del poema aparece habitado por divinidades encargadas de hacer cumplir las leyes cósmicas (las llaves de las puertas de la Noche y del Día las guarda la diosa Justicia, Díke), y la misma Justicia es la que, transfigurada como necesidad lógica por Parménides, no permite que el ser se genere ni se corrompa:

> Ni nacer ni morir le permite Díke, aflojando los lazos, sino que lo retiene (B 8 13-15).

La importancia de la persuasión (*peithó*), la figura central de la decisión (*krísis*) entre verdad y opinión, los "signos" (*sémata*) del ser que se formulan como pruebas polémicas que implican credibilidad y confianza (*pístis alethés*) emplazan el discurso de la demostración filosófica en el escenario metafórico-conceptual de los tribunales de la ciudad-Estado y en el interior de la práctica retórica. La vinculación entre terminología filosófica y nociones procedentes del campo del derecho se enmarca dentro de lo que se considera como un proceso de "naturalización de la justicia", es decir, la aplicación de conceptos jurídicos a la indagación en torno a la naturaleza.[10] Dentro del proceso de racionalización de los eventos naturales que tiene lugar en los albores del pensar filosófico occidental, los términos jurídicos cumplen la función de expresar un orden regular, que ya no se agota en los meros caprichos de las divinidades homéricas, sino

[10] Vlastos considera a Parménides como un exponente central dentro de este fenómeno (1947: 156-178, 174).

que pasa a determinarse como necesario, todos los fenómenos del cosmos se hallan sujetos a una ley común. A partir de la adscripción de esta normatividad de corte legal-jurídico, la realidad del cosmos se muestra pensable dentro de ciertas condiciones generales de normalidad. De este modo se abre la posibilidad de una explicación que no se reduce ya al ciego reconocimiento de un estado de excepción continuo, dependiente de las decisiones extraordinarias, del orden del milagro, de dioses de designios inestables y arbitrarios.

Los principios de inteligibilidad de las regularidades en la esfera de los astros y en el ámbito de los fenómenos de la naturaleza se extraen de ciertos conceptos clave de la vida de la ciudad-Estado. Heráclito representa un caso claro al respecto: "el sol no traspasará sus medidas, de lo contrario las Erinias, asistentes de Díke, irían en su búsqueda" (22 B 94). En el mismo sentido Parménides dice que las llaves de las puertas de la noche y el día, que se alternan, están custodiadas por Díke, pródiga en castigos (B 1 11-14).

En B 12, perteneciente a la segunda parte del poema, Parménides se refiere a la diosa que todo gobierna y que rige las uniones y los partos, y late allí la misma interferencia de dominios entre universo y *pólis* que en las cosmologías jónicas, cuyo uso de la noción de "principio" o "gobierno" (*arkhê*) se extendía hasta caracterizar el elemento regulador del orden del cosmos. Baste recordar a Anaximandro, para quien el principio rector de los entes residía en un fondo indeterminado (*tò ápeiron*), que "abarca a todas las cosas y a todas gobierna" (12 A 15), y mientras que en sí mismo es inmortal e indestructible (12 B 3), los fenómenos que regula se hallan sujetos a generación y corrupción: "a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo" (12 B 1).[11]

Estos textos atestiguan en qué medida, en el pasaje del siglo VI al V, dentro del proceso de consolidación de la forma-*pólis*, las nociones de la floreciente vida pública de las ciudades-Estado operan en los textos presocráticos como vehículos de expresión de incipientes categorías físicas. Constatamos así en el mundo de Parménides una proyección de la *pólis* al universo, una

[11] La lectura política de lo natural se extiende también a los procesos corporales, tal como se evidencia en un fragmento de Alcmeón, pensador y médico de principios del siglo V: "El mantenimiento de la salud se debe a la distribución balanceada de poderes (*isonomía tôn dunámeon*): húmedo, seco, frío, caliente, amargo, dulce y los otros, y, en cambio, la monarquía (*monarchía*) produce la enfermedad: en efecto, el gobierno de uno solo (*monarchía*) de ellos acarrea la destrucción" (DK B 4).

transposición de conceptos originarios desde la vida jurídica hacia la causalidad física,[12] que testimonia a favor de la mentada tesis de que la filosofía es hija de la ciudad-Estado.[13]

Esta proyección y transposición del vocabulario jurídico-político a un registro natural-cosmológico tiene sentido dentro de un proceso de doble implicación: la naturaleza puede leerse políticamente en la medida en que el horizonte de lo político puede hallar la fuente de su legitimidad en la naturaleza de las cosas. En tiempos parmenídeos, en efecto, el mundo político exhibe los rastros de una legalidad que se inscribe y se valida en la esfera de lo cósmico, lo físico y lo teológico.

La lógica trascendente de validación de la justicia humana se inaugura decisivamente con Hesíodo. A partir de una retórica de la personificación divina, *Díke*, *Eunomía* ("Buen Gobierno") y *Eiréne* ("Paz social") son hijas de la unión entre Zeus y Thémis (*Teog.* 902). En los *Trabajos y Días*, Díke aparece sentada junto a su padre Zeus, garante del castigo contra quienes la ultrajan violando los sagrados juramentos y responsable de las recompensas para quienes obedecen sus preceptos (vv. 213-285).[14]

El más célebre de los fragmentos de Píndaro testimonia el alcance universal de una Ley que se escribe con mayúscula y que extiende su normatividad a través de todos los sectores de lo real: "Ley, soberana (*Nómos basileús*) de todas las cosas, de las mortales e inmortales, las conduce con su mano suprema convirtiendo lo más violento en justo" (fr. 169 1-4).

Dentro de esta onto-teo-nomocracia, los conceptos políticos no se recortan autónomamente respecto de las consideraciones ontológicas, cosmológicas o teológicas, sino que forman parte de un mismo plano. La justicia de los hombres es la ocasión de despliegue de una juridicidad cósmica reconducida a una fuente teológica común. La fundamentación trascendente de lo político se muestra con claridad meridiana en el fragmento 114 de Heráclito: "Todas las leyes humanas están bajo el cuidado de una sola, la divina: pues las gobierna en la dirección que quiere, prevalece sobre todas ellas y a todas las protege" (22 B 114). La misma tonalidad sagrada atraviesa los versos del más famoso

[12] Cf. Jaeger 1945: 160. Jaeger señala la operación de "trasladar el concepto más importante de la época, el concepto de *díke*, del mundo social humano al mundo en general y usar de él como clave para una nueva interpretación racional de la naturaleza" (1992: 22).

[13] Vernant 1992.

[14] Gagarin destaca la importancia del valor de los juramentos en el sistema hesiódico de la justicia, desatacando que aparecen personificados en el verso 219 ("*Órkos*") (1973: 81-94, 90).

poeta legislador del período arcaico. En efecto, la Atenas de Solón cuenta con el privilegio de la tutela divina, "pues Palas Atenea, nuestra protectora, magnánima hija de un poderoso dios, nos preserva entre sus manos" (fr. 4 West).

En este cuadro interpretativo de conjunto hay que situar el testimonio de Plutarco referente a la actividad legislativa de Parménides, en la medida en que la garantía de obediencia a las leyes promulgadas por el eléata se anclaba en un juramento: "Parménides puso orden en su patria con las mejores leyes, de modo tal que cada año los magistrados hacían jurar (*exorkoûn*) a los ciudadanos a obrar según las leyes parmenídeas".[15] A partir de este testimonio, puede trazarse un linaje común entre el Parménides legislador-filósofo que poetiza en versos una verdad que pone en boca de una diosa y otros antiguos legisladores de colonias mixtas de la Magna Grecia, como Zaleuco y Carondas, que versificaron las leyes de sus *póleis* sancionando teológicamente la sacralidad de sus codificaciones.[16] Según el fr. 548 de Aristóteles (ed. Rose), Zaleuco habría atribuido su obra legislativa a Atenea, y de este modo se halla encaminado por la senda de Solón, en cuya invocación a las Musas (fr. 13 West), de matriz claramente hesiódica, Díke aparece como un orden inexorable que converge en la sabiduría y el poder de Zeus, en quien reside el castigo de la desobediencia.

Encomendado a la diosa Eunomia, Solón y su "*díke* que siempre llega" (fr. 13.8 West) encuentra un correlato con la justicia inexorable del poema parmenídeo: ambos poetas pueden ser englobados así bajo el modelo del legislador teológicamente inspirado, que busca una sanción cósmico-divina para la validez de las normas que promulga.[17]

La mediación entre las dos series discursivas distinguidas en el poema reconoce al mismo Parménides como su actor principal: su alter-ego del poema es quien se encarga de transmitir las palabras que la diosa le ha confiado y conformar una legislación teórica y semántica común. Retornado desde la exterioridad de la trascendencia con la revelación divina, el eléata se ve investido como legítimo detentatario del monopolio de la interpretación,[18] en tanto introduce el foco hacia el que deben ser reconducidos los nombres y los puntos de

[15] DK A 12 (*Adv. Colot.* 1126a).

[16] Capizzi 1975: 26-27 y 67.

[17] Capizzi 1975: 28.

[18] En este sentido político conviene leer el lexema *krísis*, un concepto recurrente en el poema, en términos de una decisión metodológica, ontológica y jurídico-política, que implica un "juzgar" que es "discernir" pero es también "impartir justicia", "ser árbitro de las controversias".

vista que los mortales imponen a las cosas e inaugura un centro de codificación compartido, único y constante dentro de la inmanencia polisémica de la *dóxa*.

La tarea filosófico-política de Parménides consiste en limitar la verborragia litigiosa y errante de los mortales a través de reglas, restricciones habilitantes que hagan posible un espacio de lo común donde los sujetos alcancen a desarrollarse como tales. Gracias a la intervención del eléata, los mortales dejarían de ser centros autónomos y múltiples de producción-interpretación de nombres y puntos de vista y devendrían ciudadanos de una comunidad de sentido, sujetos a una norma unívoca de reglamentación y en ese sentido capaces de elevarse a un discurso y un pensamiento auténticos.

La metáfora de la esfera bien redondeada, "completamente equidistante del centro", evoca la geometría política fundacional de las *póleis* griegas.[19] A partir de aquí es posible comprender en el plano filosófico el compromiso político del Padre eléata, evidenciado en el testimonio de Estrabón[20] y en el sentido político de la metáfora del auriga bajo la cual se presenta Parménides en el proemio.[21] Más allá de las formas de gobierno que los comentadores puedan aventurar a partir de los versos parmenídeos,[22] resulta menos arriesgado y más fructífero abordar el problema de lo político en el poema en términos de la creación de un régimen (*politeía*) homogéneo y estable, tarea primordial de todo legislador, llamado a reducir lo social heterogéneo y diverso a una unidad constitucional común.[23]

Podría objetársele a este análisis el uso del léxico jurídico parmenídeo como base textual para interpretaciones "políticas", y de hecho así ha sucedido: "El

[19] Destrée 2000: 3-13, 9.

[20] Según Estrabón, Elea llegó a ser bien gobernada gracias a la acción de Parménides y de su discípulo Meliso (*Geografía* VI 1).

[21] *Heníochos* (B 1 24). La metáfora del auriga que la diosa le asigna a Parménides evoca la imagen del guía del carro que toma las riendas de los caballos y representa una metáfora tradicional del liderazgo político, cuyos ecos resuenan en ciertos versos de Píndaro (figura del tirano en las *Olímpicas*) y de Baquílides (Capizzi 1975: 27, 29).

[22] Minar, por ejemplo, presenta a un Parménides oligárquico y conservador (Minar 1949: 41-55), mientras que Vlastos habla de un Parménides demócrata (1947), seguido por Ruggiu 1991.

[23] A partir de los *signos* enunciados por la diosa en B 8, los atributos de *lo que es* pueden dividirse en dos grupos. Por un lado, caracteres positivos como la integridad, la homogeneidad y la continuidad; por el otro, atributos negativos como la inmovilidad, la inmutabilidad, la imposibilidad de nacer y de morir. Políticamente, los primeros pueden remitirse a los conceptos de *homoiótes* y *homónoia* (homogeneidad social, concordia) y los segundos a las nociones de *atrékeia* y *aspháleia* (estabilidad, seguridad) (Capizzi 1975: 64, 68-69).

pensamiento arcaico, precisamente por esa unidad conceptual antropológico-naturalista [...] que la crítica de los últimos decenios ha sacado a la luz ya de manera tan amplia, da a estos términos una relevancia cósmica que, aun utilizando la terminología política corriente, trasciende en gran medida su significado usual".[24] Por cierto que esta medida es difícil de determinar. Pero incluso así, sería cierto que un enfoque de estas características parecería "renunciar a comprender la génesis de los conceptos filosóficos en su especificidad",[25] a menos que, como hemos intentado mostrar en los párrafos anteriores, la objeción ignore que quizás la carencia de especificidad sea precisamente la clave de comprensión de los conceptos políticos en tiempos parmenídeos. Desde este punto de vista, la imbricación de lo teológico, lo cosmológico y lo legal-político conforman una matriz de legitimación trascendente que late en el corazón del mundo de los conceptos ético-políticos arcaicos.

4. Muerte y transfiguración del padre Parménides

Los planteos aquí expuestos sufrirán ciertas mutaciones en los siglos posteriores, de la mano de dos tradiciones de pensamiento enfrentadas por el legado de Parménides. El patrimonio conceptual del padre (siglo VI a. C.) aparecerá como una herencia disputada entre dos grupos claramente enfrentados en una querella de legitimidad: ¿quiénes serán sus verdaderos herederos? Tendremos dos grupos de candidatos: por un lado, los sofistas, parmenídeos radicales, que llegan al extremo de absolutizar la palabra y poner a la realidad como un efecto de discurso (siglo V); por otro, Platón y Aristóteles (siglo IV), que reivindican para sí la auténtica filiación de pensar la verdad a través de una adecuación entre ser, pensamiento y discurso y de reconducir hacia estos fundamentos los problemas de la retórica y el poder.

Como veremos en capítulos siguientes (VII, VIII y XI), la inflexión que los sofistas introducirán en la articulación parmenídea consiste en la destrucción de la *krísis* entre verdad y falsedad. Si no existe tal *krísis*, las series de *alétheia* y *dóxa* se vuelven dos formas igualmente válidas de discurso, cuya preeminencia no depende de prerrogativas ontológicas ni garantías teológicas sino de su superioridad en términos de eficacia táctica, potencia y victoria en la confrontación

[24] Isnardi Parente 1976: 422-436.
[25] Isnardi Parente 1976: 436.

de palabras y de perspectivas. En términos de Gorgias, el lenguaje pasa a ser considerado como productor soberano de realidad sobre la base de un nihilismo onto-gnoseológico que desactiva la ecuación parmenídea entre ser, pensar, decir y actuar. Si no hay un ámbito de realidad objetiva que el discurso deba tomar como base para cualquier enunciación confiable, palabra, persuasión y poder se secularizan (pierden su conexión esencial con la divinidad), se autonomizan y pasan a moverse en un plano que ya no presupone la concordia semántica bajo la égida de la diosa, con la consecuencia de que se abre una brecha de guerra y de conflicto en el interior de la "bien redondeada" unidad ontológico-semiótico-política de Parménides. Sin un soporte ontológico que la sustente, la filosofía como ontología se vuelve logología, análisis del discurso que se pliega sobre sí mismo, y la retórica se libera de la subordinación a la que la sometían las férreas cadenas de *díke* del poema de Parménides.

Por su parte, frente a estas operaciones que los sofistas llevan a cabo sobre legado parmenídeo se afirma el pensamiento filosófico del siglo IV a. C. en sus exponentes principales, Platón y Aristóteles. Veremos en los capítulos IX y X de esta sección de qué modo ambos comparten el horizonte polémico antisofístico, expresado en una misma voluntad de rehabilitación de un concepto de verdad que exceda tanto el fenomenismo extremo de la *homo mensura* como el nihilismo logológico de la contraposición de discursos, y busque fijarse a un soporte de realidad firme y constante, independiente de la errática erística de pareceres y apareceres. A su vez, trataremos de caracterizar cómo cada uno de estos dos filósofos pone en acto una voluntad común de subordinación de la retórica a la filosofía.

CAPÍTULO VII

Entre la poesía y la política: la retórica según Gorgias

Pilar Spangenberg

A nadie ha pasado inadvertida la relación entre el tratado *Sobre el no ser o sobre la naturaleza* de Gorgias y el poema de Parménides. Las tesis revolucionarias allí enunciadas se erigen, sin duda, sobre el trasfondo del pensamiento parmenídeo y corroen los lazos por él establecidos entre ser, pensamiento y lenguaje. El vínculo entre filósofo y sofista, sin embargo, no se deja aprehender a partir de la mera oposición. Gorgias altera el orden de los factores, pero permanece en el interior de la matriz eleática. De allí asume no solo los conceptos centrales que animan su filosofía, sino también el tipo de argumentación empleado. Y eso no es todo: el vínculo entre ambos pensadores en lo que concierne tanto a la noción de persuasión (*peithô*), como a la de opinión (*dóxa*) también permite establecer cierta filiación. Una lectura atenta de su pensamiento pone así de manifiesto una relación ambivalente entre el eléata y el sofista que nos conduce a sospechar de este último como el verdadero parricida de Parménides.

Gorgias representa una figura central en el nacimiento de la retórica no solo por haber desarrollado, practicado y enseñado la técnica de la producción de persuasión a través de los discursos como ningún otro hasta el momento, sino también por haber ofrecido una temprana analítica del *lógos* desde el punto de vista de sus efectos en el ánimo de los oyentes.[1] En este capítulo nos

[1] Su aporte fundamental no estaría dado por la elaboración de una teoría acerca de los recursos persuasivos del lenguaje –muchos de ellos confiscados a la poesía–, sino más bien por su empleo de tales recursos. Según nos transmite Aristóteles, las enseñanzas de Gorgias no eran de carácter teórico, sino que estaban dirigidas al aprendizaje de memoria por parte del alumno

referiremos fundamentalmente a dos de sus obras, el tratado *Sobre el no ser* (*SNS*) y el *Encomio de Helena*, así como también a una serie de fragmentos en los cuales el orador de Leontinos analiza la relación entre palabra, persuasión y poder. Comenzaremos por el abordaje de la segunda y tercera tesis del *SNS*, a partir de las cuales emerge una concepción del discurso (*lógos*) que explica la condición de "orfandad" con relación al ser sobre la base de la cual este asumirá plena soberanía en el *Encomio de Helena*.

1. Las bases gnoseológicas del *lógos* soberano

El surgimiento de la retórica supuso un replanteo del vínculo entre palabras y cosas. La emergencia de la concepción del *lógos* en tanto herramienta de acción implicó un cuestionamiento de la relación de subordinación del discurso al mundo hasta allí presupuesta. Para que el ejercicio de la palabra fuera concebido como una *prâxis* sería necesario opacar su dimensión descriptiva. Es en este contexto donde la figura de Gorgias, al margen de su enorme importancia en tanto orador y promotor de la técnica retórica, asume un lugar insoslayable a la hora de emprender un estudio en torno a los fundamentos ontológicos y semánticos sobre los que se erige la nueva técnica.

Las bases metafísicas y gnoseológicas de esta nueva relación entre *lógos* y mundo son las que nos proponemos investigar en estos dos primeros apartados. Tal indagación nos conduce directamente al tratado *SNS*, texto en el cual el sofista desarrolla consecutivamente tres tesis demoledoras: (i) nada es; (ii) aunque fuera, no lo podríamos conocer; (iii) aunque lo pudiéramos conocer, no lo podríamos comunicar. Si bien es la tercera tesis la que aborda directamente el problema que nos concierne por ser la que compromete el vínculo entre el discurso y la realidad, será necesario referir brevemente a la segunda, en que se anula la dependencia del pensamiento respecto de la realidad sensible, ruptura clave para nuestra investigación y donde encuentra su origen, en última instancia, la brecha entre *lógos* y ser que redundará en el *lógos* artífice de persuasión del *Encomio de Helena*. En el contexto de la segunda tesis,

---

de discursos retóricos que, aparentemente, oficiarían de paradigma para la composición de nuevos discursos. Aristóteles entiende que se trata de una enseñanza rápida, pero sin técnica (*átekhnos*, *Ref. Sof.* 34, 183b 26-184b). Al respecto, ver el capítulo IX del presente libro.

partiendo de la llamada por Gigon "radicalidad eleática",[2] Gorgias niega la posibilidad por parte del pensamiento de alcanzar lo real, debido a la capacidad de pensar cosas que no son:

(i) si las cosas pensadas no son cosas que son, lo que es no es pensado;

(ii) las cosas pensadas no son cosas que son;

(iii) por lo tanto, lo que es no es pensado (78).[3]

El argumento, nítido *modus ponens*, es formalmente inobjetable. La que se encuentra comprometida, en cambio, es la verdad de las premisas. El sofista asume un sentido monolítico de ser, no ser y pensamiento conforme al cual, si el pensamiento se vinculara con el ser, quedaría excluida cualquier posibilidad de combinación con el no ser y viceversa. En otras palabras, Gorgias no admite que algunas cosas que pensamos tengan un correlato en la realidad y otras no. La alternativa es absolutamente excluyente: o pensamos lo que es o pensamos lo que no es. Esto se hace explícito en el parágrafo 80, cuando afirma que "si las cosas pensadas son cosas que son, *todas* las cosas pensadas son", y agrega aquí: "y tal como alguien las piensa".[4] Esta hipótesis implica la necesaria verdad de todo pensamiento. Gorgias sostendrá entonces, apoyándose en un par de ejemplos, que las cosas pensadas no son cosas que son (tal como son pensadas). Prueba de ello es que pensamos en cosas como carros que corren sobre el mar o

[2] Gigon 1972: 73.

[3] Se conservan dos resúmenes del *SNS*. El primero es transmitido en el tratadito *Sobre Meliso, Jenófanes, Gorgias* (*MXG*), atribuido durante mucho tiempo a Aristóteles. Su autor y el siglo al que pertenecería son todavía hoy objeto de controversia, si bien hay cierto acuerdo con respecto a la mayor cercanía que guardaría la terminología empleada en esta versión con respecto a la de los siglos V y IV a. C. Su autor es conocido usualmente como el "anónimo pseudo-aristotélico". El otro resumen se encuentra en *Adversus Mathematicos*, obra de un escéptico del siglo III de nuestra era, Sexto Empírico (*SE*). Nos apoyaremos inicialmente en su versión del tratado por ser más clara y menos lacunaria. De todos modos, en aquellos puntos en que las diferencias resulten relevantes, haremos referencia también a la del pseudo-aristótelico. Con respecto a la relación entre las dos versiones cf. Dupréel 1948: 64, Gigon 1972: 97, Cassin 1996: 28-34, Kerferd 1955: 4, Untersteiner 1993: 148.

[4] Esta última frase, "tal como alguien las piensa", es destacable, pues pone en evidencia que lo relevante en este caso no es la existencia o inexistencia del objeto de pensamiento, sino el hecho de que el pensamiento aprehenda ciertas cosas que son, pero no *tal como son*: lo que cuenta aquí es la caracterización que de ellas se hace a través de la atribución de propiedades o acciones. No hemos encontrado señalada la importancia de la distinción presentada por Gorgias entre las cosas que no son y las cosas que *no son presentadas tal como son*. Esta distinción, sin embargo, es muy significativa pues esconde la simiente de la solución platónica al problema de la imposibilidad de lo falso ofrecida en *Sofista*, patente ya en *Crát.* 385b y en *Eutid.* 284c a través de la distinción entre decir lo que es y decir lo que es *tal como es*.

en hombres que vuelan, hechos que no encuentran un correlato efectivo en la realidad. Además, demuestra el sofista, podemos pensar no ya en *hechos*, sino en *cosas* inexistentes, como personajes mitológicos (Escila o la Quimera). Aquí no se ve comprometido, como en el caso anterior, lo que se predica de las cosas, el hecho de que estas *no sean tal como se piensan*, sino *su misma existencia* (al menos "por fuera" de nuestras mentes, que es lo que aquí resulta relevante).

Enseguida, Gorgias presenta una suerte de contraargumento que guarda particular importancia en la medida en que ilumina el criterio del cual nos servimos para juzgar la falsedad de nuestro pensamiento:

> Así como las cosas visibles se dicen visibles porque se ven, y las cosas audibles, audibles porque se oyen, y no rechazamos las cosas visibles porque no se oyen ni despreciamos las cosas audibles porque no se ven (pues conviene que cada una sea por su sensación propia y no por la de otra), así también las cosas pensadas (*tà phronoúmena*), aunque no se las vea con la vista ni se las oiga con el oído, serán por el hecho de ser aprehendidas con su criterio propio (*pròs toû oikeioû kriteríou*). Así, si alguien piensa que los carros corren por el mar, aunque no vea estas cosas, conviene que crea que hay carros que corren por el mar. Pero esto es absurdo. En consecuencia, lo que es no es pensado ni representado (*ouk ára tò ón phroneîtai kaì katalambánetai*) (*SE* 81-82).

Gorgias plantea aquí el argumento de un posible objetor y lo desecha por absurdo. Tal argumento tiene, sin embargo, un enorme peso filosófico porque contempla la posibilidad de objetos de carácter exclusivamente inteligible. Quizás, arriesga, los sentidos no sean los criterios adecuados para determinar la verdad o falsedad del pensamiento: así como cada uno de los sentidos tiene un objeto propio y uno no puede aprehender el del otro, los sentidos en su conjunto no podrían alcanzar el objeto del pensamiento. Parece trazarse así una analogía entre los sentidos (que no pueden errar en lo que se refiere a su propio objeto) y el pensamiento, lo cual se traduciría en cierta infalibilidad de este último.

En la otra versión del tratado, la de *MXG*, el argumento apunta a probar la falta de correspondencia entre pensamiento y realidad y la imposibilidad de encontrar una garantía de la adecuación del pensamiento respecto a la cosa. Desarrollado en forma mucho más exigua que en la versión de Sexto, contiene dos partes que plantean una disyuntiva de hierro: o todo pensamiento es verdadero o ningún pensamiento lo es. Analiza, pues, la primera posibilidad:

> Es necesario que todo lo pensado sea, y que lo que no es, ya que no es, no pueda ser pensado. Y, si esto es así, nada podría ser falso incluso, dice, aunque se afirmara que unos carros corren sobre el mar, ya que todos los juicios serían idénticos (*MXG* 980 a 17).

Si se parte de la hipótesis de raigambre parmenídea de que todo lo pensado es (y tal como es pensado) y que lo que no es no puede ser siquiera pensado, es imposible que exista la falsedad en el pensamiento: todos los juicios serán verdaderos de forma semejante, inclusive aquel que sostuviera que los carros corren sobre el mar, puesto que parece ser el pensamiento el que confiere ser a lo pensado. En este sentido la prueba guarda, sin duda, una fuerte similitud con la tesis de la *homo mensura* de Protágoras y lleva al límite el fragmento 3 de Parménides, según el cual "lo mismo es pensar y ser".[5] Si todo lo pensado o lo dicho es, las nociones mismas de verdad y falsedad entendidas como correspondencia pierden todo sentido, en la medida en que el discurso no viene a dar cuenta ya de un ser que lo precede sino que instaura su propio objeto. De ahí que sea posible sostener que inclusive afirmaciones que no son atestiguadas por los sentidos son verdaderas, como el caso de los carros que corren sobre el mar. La noción de verdad que acompañaría a todo discurso según esta tesis de Gorgias ha quedado, sin embargo, vaciada de sentido en tanto no refiere ya a ninguna cosa exterior al pensamiento mismo.

En la segunda parte de esta prueba, Gorgias comienza por la hipótesis opuesta:

> Pero si tal razón no es válida en absoluto, del mismo modo que las cosas que vemos son más que objetos de nuestra visión, así también nuestras representaciones intelectuales [no] son más que tales" (*MXG* 980 a 17-20).

Si no se acepta el primer argumento según el cual la falsedad es imposible, así como las cosas que vemos no serían más que objetos de nuestra visión, nuestras representaciones intelectuales no serían más que tales, sin garantía alguna de existencia exterior. Con esto Gorgias alude a la imposibilidad de asignarle un objeto *real* a lo pensado. Por lo tanto, también en este caso se elimina cualquier relación del pensamiento con una referencia.

Así, las dos propuestas que ofrece Gorgias en esta prueba se nos han manifestado como absolutamente radicales: o todo pensamiento se ajusta a la

[5] Mansfeld 1990: 97-125. Este autor releva el paralelo entre la doctrina protagórica y la gorgiana y considera que ha sido la primera la que ha inspirado la segunda.

realidad o ninguno lo hace. A pesar de tratarse de alternativas opuestas, en ambos casos se anula uno de los componentes del par verdad-falsedad. Esto supone, en definitiva, una disolución de la distinción misma. Eliminados un ser y un no ser independientes del pensamiento, este último producirá su propio objeto y de esta manera la tesis según la cual todo pensamiento es verdadero y su opuesta, la de que todo pensamiento es falso, conducirán en la siguiente etapa de la argumentación gorgiana a la concepción de un *lógos* creador de su objeto. En la medida en que sea pensado o dicho, todo será. Por eso Gorgias afirma:

> Las cosas que se ven y las que se oyen son por esta razón, porque cada una de ellas es pensada (*MXG* 980 a 19).

Su argumento no sería tanto que no podemos representarnos las cosas (*tà prágmata*), sino más bien que nos resulta incognoscible el origen de aquello que nos representamos:

> Mas qué cosas son verdaderas es asunto oscuro, de modo que, aunque sean, las cosas nos serían incognoscibles (*MXG* 980 a 20).

Lo que es incognoscible, en rigor, es la verdad de nuestros pensamientos o la realidad de los objetos pensados. Es evidente, en definitiva, que el pensamiento es abordado en su relación con los sentidos. Mientras que en la versión de Sexto los sentidos son considerados jueces últimos acerca de la verdad del pensamiento, en la del anónimo o el pensamiento es el criterio último acerca de la verdad de la percepción o el pensamiento y cada uno de los sentidos tienen su propio objeto y ninguno de ellos puede juzgar sobre la verdad de lo que otro atestigua.

En definitiva, los argumentos encaminados a probar la segunda tesis no demuestran que el pensamiento en su conjunto no alcance lo real. Más bien tiñen de sospecha todo lo pensado en la medida en que es pasible de error y ficción, lo cual nos sitúa en el contexto de lo que Untersteiner llamó la "tragedia gnoseológica", según la cual el pensamiento no puede alcanzar lo real.[6] Esta imposibilidad de evaluar los juicios a partir de su valor de verdad resulta fundamental para entender la concepción del discurso que acercaría

[6] Untersteiner 1993: 160 y ss.

a Gorgias a otros sofistas como Protágoras.[7] El ocaso del valor de verdad implicado en esta tesis, a nuestro entender, constituye la condición epistemológica fundamental para el despunte de la nueva dimensión del *lógos* que explotará la retórica: el criterio para evaluar el discurso no será ya la verdad, sino la efectividad persuasiva.

2. La ruptura de la subordinación del *lógos* al ser

En la tercera tesis del *SNS*: "aunque fuera y fuera conocido, no podría ser comunicado", el *lógos* también será liberado de su subordinación a lo sensible. Pero lejos de signar su fracaso como instrumento de comunicación, Gorgias habría edificado la soberanía del *lógos* sobre las ruinas de su pretensión reveladora. Despojado de un valor de verdad proveniente de su sujeción a las cosas "externas", y justamente en virtud de la heterogeneidad y autonomía que ostenta con relación a ellas, el valor del *lógos* como medio de persuasión y motor de la acción será inmenso. Es importante destacar que la relación comprometida es más compleja que aquella vertical entre ser y *lógos*, pues involucra también una dimensión horizontal: la intersubjetividad implicada en toda comunicación. Lo que se pone en juego en esta tesis supone dos aspectos: la capacidad de decir una cosa, por un lado, y el hecho de que otro pueda aprehender esa misma cosa, por otro. Pero es necesario subrayar que por "cosa" aquí, como en la segunda tesis, se entiende el objeto de la percepción. Este es un punto de suma relevancia, porque indicaría que aquí no son negadas ni, por una parte, la posibilidad de la comunicación a secas, ni la de un contacto entre el *lógos* y la cosa sensible, por otra, sino la posibilidad de reemplazar la experiencia sensible por el *lógos*. El ser (cuya aprehensión se nos sustrae) es, pues, reducido aquí a ser sensible. Lo que se afirma en última instancia es que el acceso a lo sensible no puede ser sino a través de los sentidos. Esto se debe a una radical heterogeneidad entre lo sensible y el *lógos*.[8] Así, afirma Gorgias en el primer argumento a favor de esta tercera tesis:

[7] Platón identifica tal tesis como el núcleo del pensamiento atribuido a "los sofistas". Sexto Empírico, por su parte, establece que tanto Protágoras como Gorgias sostuvieron la disolución "del criterio", pero por diferentes motivos (*SE* 65).

[8] Este es el que Mourelatos llama "argumento categorial" y tendería a demostrar que el sentido de los términos no puede estar dado por la referencia (1987: 136).

> Si de las cosas que son visibles y audibles y, en general, perceptibles, las cuales precisamente subsisten afuera (*ektòs hupókeitai*), las visibles son aprehendidas por las vista y las audibles por el oído pero no a la inversa, ¿cómo pueden ser reveladas a otro? Pues aquello con lo cual las revelamos es el discurso, pero el discurso no es ni las cosas que subsisten ni las cosas que son. En definitiva, no revelamos a los demás las cosas que son sino el discurso, que es diferente (*héteros*) de las cosas que subsisten. Del mismo modo que lo visible no se vuelve audible ni a la inversa, lo que es no podría volverse discurso nuestro, puesto que subsiste afuera (*SE* 83-84).

La diferencia radical entre el interior y el exterior es subrayada a través de la oposición entre las cosas que subsisten fuera y nuestro discurso. El discurso queda cerrado sobre sí mismo sin posibilidad de entrar en contacto con el afuera. Hay una frase en la versión del anónimo que es especialmente clara al respecto: "Quien dice no dice un sonido o un color, sino un discurso" (*ho légon légei lógon*, 980b). La afirmación clausura el *lógos* sobre sí mismo y atenta contra una visión ingenua que extremaría la transitividad del decir (*légein*) al punto de considerar que el *lógos* puede reemplazar la experiencia sin implicar pérdida alguna. Gorgias subraya así la alteridad del *lógos*, su radical heterogeneidad con respecto a las cosas que se presentan a nuestros sentidos y que subsisten fuera, lo que le impide revelarlas. Las cosas sensibles, aduce, son aprehendidas únicamente por la facultad sensorial propia –las visibles son aprehendidas por la vista, las audibles, por el oído, no a inversa–, de manera que mal podrían ellas ser reveladas a otro. El *lógos* se vuelve de este modo autorreferencial: cuando nos comunicamos, no revelamos a los demás las cosas que son sino el discurso, irremediablemente diferente de ellas. Del mismo modo que el oído no oye colores, sino sonidos, el que habla dice un discurso, *i.e.* algo sonoro, pero no colores ni cosas. Estas jamás se harán manifiestas a aquel que escucha, sin verlas (*MXG* 21 259-261). Lo que alguien no conoce, se pregunta:

> ¿Cómo podría conocerlo por el discurso de otro (...) a menos que vea el color, y oiga el sonido? (...) no es posible pensar el color, sino verlo; ni el sonido, sino oírlo (*MXG* 980 b 22).

La argumentación en favor de esta tercera tesis responde a un régimen lógico idéntico al del esquema general del tratado, es decir, implica una estructura de concesiones consecutivas en que se parte de una tesis de máxima y se la va despojando, hasta alcanzar una tesis de mínima, implícita ya en la de máxima

y respecto de la cual no hay concesión ulterior.[9] En el conjunto del tratado, esta tesis es justamente la de la incomunicabilidad de los objetos de percepción. Hemos visto ya que el primer argumento de esta tercera tesis establecía la absoluta heterogeneidad entre el discurso y los objetos de percepción. En este contexto, la concesión del segundo argumento va en el sentido de admitir algún punto de contacto entre los objetos de percepción y el *lógos*:

> El discurso, dice, se constituye a partir de las cosas que vienen desde afuera, es decir, de las cosas perceptibles. Pues a partir del encuentro con el sabor se genera en nosotros el discurso que emitimos sobre esta cualidad, y a partir del encuentro con el color, el que emitimos sobre el color. Pero si esto es así, no es el discurso el que hace manifiesto el afuera, sino que el afuera revela el discurso (*tò ektòs toû lógou menutikòn gínetai*) (*SE* 85).

Contra lo afirmado en el primer argumento, Gorgias establece la posibilidad de algún contacto entre el plano de la percepción y el del discurso, pues el discurso se constituye a partir de la percepción. Es por eso que el afuera "revela" el discurso. Ahora bien, si esto es así, ¿por qué no pensar que dos personas que han percibido el mismo objeto, al escuchar los nombres que se han constituido a partir de su percepción, se refieran a lo mismo? ¿Por qué habría una imposibilidad de comunicación? Para responder a esta pregunta hay que reponer una premisa implícita del argumento, que afortunadamente la versión del anónimo nos brinda:

> Parece que ni él mismo percibe cosas semejantes a sí mismo en el mismo tiempo, sino que son distintas por el oído y por la vista y ahora y antes. De modo que difícilmente alguien percibiría lo mismo que otro (*MXG* 980 b 25).

Aquí se encuentra implícita, pues, la tesis relativista, al menos respecto de la sensación.[10] La sensación es única e intransferible y su objeto le es propio y no

[9] Gigon considera que este es un método forense que Gorgias traslada al ámbito especulativo. Cf. Gigon 1972: 75 y Cassin 1995: 27.

[10] Mansfeld subraya la importancia de la tesis relativista en el pensamiento de Gorgias y releva el paralelo entre la doctrina protagórica y la gorgiana, sosteniendo que es la primera la que ha inspirado la segunda (1990: 112). Sobre la conexión con el planteo protagórico expuesto en *Teet.*, cf. Marcos de Pinotti 2009: 77 y ss. Contra esta atribución de relativismo al pensamiento de Gorgias, cf. Kerferd 1981 y Bett 1989.

puede permanecer idéntico, ni siquiera para un mismo sujeto en diferentes momentos. Repuesta esta premisa, el argumento resulta inteligible: el *lógos* surge como un producto de la sensación. Sin embargo, al ser esta totalmente única y peculiar, cada persona tiene un objeto propio de su percepción que no puede ser aprehendido por ningún otro. De suerte que cuando uno emite un discurso (o asigna un nombre) a alguna cosa, no hay garantía alguna de que el otro vaya a entender lo mismo. Así, el proceso que vincula el objeto de la percepción con el *lógos* es unilateral, es decir que va de las cosas sensibles hacia el discurso. El paso inverso, que iría del discurso hacia las cosas sensibles, es rechazado en la medida en que es imposible desandar el camino que condujo a otro de la cosa al nombre. En consecuencia, aun si hubiera alguna relación entre ellos, esta no abriría la posibilidad de comunicar la cosa.

El tercer argumento no solo admite, como el segundo, algún contacto entre el objeto de la percepción y el *lógos*, sino que reduce este último a objeto de la percepción. Gorgias contempla la posibilidad de abordar el *lógos* desde su dimensión sensible, es decir, en tanto que sonido. Pero como tal, establece el sofista, el *lógos* resulta una cosa entre otras: este punto de vista priva al *lógos* de cualquier dimensión significativa. Veamos:

> Si también el discurso subsiste, dice, difiere, sin embargo, del resto de las cosas que subsisten, y los cuerpos visibles son sumamente diferentes de los discursos. En efecto, lo visible es captado por un órgano y el discurso por otro diferente. En definitiva, la mayoría de las cosas que subsisten no las muestra el discurso, como tampoco aquellas muestran su recíproca naturaleza (*SE* 86).

Hay entonces un categórico rechazo de la posibilidad de mostrar las cosas que subsisten a través del discurso, aun cuando se lo considere desde el punto de vista de su materialidad, es decir, en tanto que sonido. Pues cada cosa sensible exhibe su propia naturaleza, y una cosa no exhibe la naturaleza de la otra. En consecuencia, el discurso no puede comunicar los objetos de la percepción. Reducido, en fin, el acto de decir a mera percepción, Gorgias hace extensivo al *lógos* el carácter privado de la *aísthesis*,[11] que no puede ser reiterada por otro órgano sensorial excepto el propio, ni por otro sujeto, ni aun por el mismo sujeto en momentos diferentes.

[11] Parece que ni él mismo percibe cosas semejantes a sí mismo al mismo tiempo, sino que son distintas por el oído y por la vista y ahora y antes. De modo que difícilmente alguien percibiría lo mismo que otro (*MXG* 980 b 25).

A partir de este breve análisis de la segunda y tercera tesis de *SNS*, hemos visto que tanto al pensamiento como al discurso se les niega la posibilidad de alcanzar el ser sensible. Se deja abierta, sin embargo, la posibilidad de juzgar lo dicho y lo pensado sin recurrir a lo sensible como criterio, sino a otro orden vinculado a los *efectos* que el *lógos* causa en el alma. Así, la clausura de la dimensión descriptiva del lenguaje significará una apertura a nuevos valores independientes del de verdad, que pondrán de relieve, en cambio, su potencia persuasiva y creadora. Este es el punto de partida de la retórica.

3. La soberanía del *lógos*

Paralelamente al hecho de criticar y desmembrar la conexión tradicional entre palabras y cosas, en el *Encomio de Helena* (*EH*) Gorgias explora una nueva dimensión del *lógos* ligada a su potencia persuasiva. En el breve tratado, dirigido a defender la figura de Helena de Troya cuya huida con Paris signa el origen de la guerra narrada en la *Ilíada*, nada le importa al sofista establecer la verdad histórica, los "hechos", sino más bien retomar de la tradición las causas por las cuales resulta verosímil (*eikós*) la célebre huida. Tras mostrar que por ninguna de ellas se la puede responsabilizar, busca eximir a Helena de toda culpa.

Esta defensa representa la ocasión no solo para exhibir cómo debe estructurarse un discurso para ser verosímil y eficaz, sino también para ofrecer una teoría del *lógos* persuasivo y describir sus características y funciones. En el parágrafo 1 afirma:

> Orden (*kósmos*) para una ciudad-Estado es la valentía, para un cuerpo, la belleza, para un alma, la sabiduría, para una acción, la excelencia, para un discurso, la verdad (*EH* 1).

La temprana referencia a la verdad llama la atención a la luz de lo establecido en el *SNS*, en cuya tercera y definitiva tesis se establecía la incomunicabilidad del ser. Por ello se ha encontrado en esta referencia la postulación de un nuevo sentido de verdad ligado a la coherencia. Puesto que, según lo visto en el *SNS*, el discurso queda cerrado sobre sí mismo y no refiere ya a nada que "subsista afuera", Gorgias estaría postulando aquí una noción de verdad como coherencia, ligada justamente a un orden (*kósmos*) del discurso. El parágrafo final en que el sofista dice haberse mantenido fiel a la norma fijada al comienzo parece abonar esta hipótesis. Estas consideraciones han conducido a atribuir

al sofista la postulación de una "verdad cosmética" que aludiría justamente a esta verdad aparente. La noción de verdad quedaría así anudada a la de lo verosímil (*eikós*), categoría clave para la tradición retórica que se desentiende de la relación directa con el exterior supuesta en la concepción correspondentista de la verdad, para centrarse en la apariencia. Veremos, sin embargo, que la concepción de la verdad por parte del sofista es compleja y, en consecuencia, no admite un análisis unilateral.

Entre los parágrafos 2 y 5 Gorgias refiere a lo que la tradición poética ha dicho acerca de Helena, a quien le atribuía la responsabilidad de la guerra de Troya. Su mero nombre, señala el sofista, era sinónimo de las desgracias sufridas por los griegos; esto era producto "tanto de la creencia (*pístis*) de quienes escuchaban a los poetas, como de la fama de su nombre que llegó a ser recuerdo de las desgracias" (*EH* 2). Consigna en estos términos el objetivo del opúsculo:

> yo quiero, tras dotar al discurso de una cierta lógica, hacer cesar la mala fama de la acusación, exponer que los acusadores mienten y, tras mostrar lo verdadero [del asunto], hacer cesar la ignorancia (*EH* 2).

Para iluminar la verdad el sofista no cuestionará los sucesos relatados por la tradición, sino que más bien intentará torcer la opinión o la valoración que de ellos hicieron, lo cual pone en evidencia que su interés no pasa por establecer los "hechos", sino por conformar en torno a ellos una nueva opinión (*dóxa*). Así, a partir del parágrafo 6 releva las causas por las que resulta verosímil que Helena haya viajado a Troya. Sobre la base de dichas causas estructurará lo que resta del tratado. Así enumera las posibles razones de su huida:

> En efecto, o por los propósitos de la fortuna, los mandatos de los dioses y los decretos de la necesidad, hizo lo que hizo, o bien secuestrada con violencia, o bien persuadida con la palabra, o bien enamorada mediante la vista (*EH* 6).

El propósito del sofista será mostrar que sea cual fuere la causa que la impulsó a actuar de esa manera, hubo una fuerza superior a su voluntad y a la de cualquier ser humano, lo que la exime de cualquier responsabilidad. De cualquier modo, Helena escapa de la acusación. Por eso cierra el opúsculo:

> Quité, mediante el discurso, la infamia de una mujer; permanecí en la norma (*nómos*) que establecí al principio del discurso (*EH* 21).

La caracterización del *lógos*, la tercera de las posibles causas de la huida de Helena, ocupa la mayor parte del tratado. Interesa mostrar aquí que, si bien las tesis defendidas en el *Sobre el no ser* y el *Encomio de Helena* resultan compatibles, los enfoques difieren: mientras que el *Sobre el no ser* se refiere primariamente a lo que podríamos llamar una relación vertical, aquella que guarda el *lógos* con el ser sensible (pues solo en segundo lugar contemplaba la posibilidad de la comunicación), aquí, el *lógos* es abordado exclusivamente desde una dimensión intersubjetiva u horizontal, pues se lo estudia fundamentalmente en tanto artífice de persuasión. La relación relevante no es ya la de sujeto a objeto, sino la de hombre a hombre.[12] Correlativamente, lo verdadero queda opacado por lo verosímil. Ya hemos establecido que lo que intenta el sofista aquí no es una revisión de los hechos, de aquello que efectivamente pudo haber sucedido, sino de la evaluación que tales hechos han merecido, de suerte que todo el juego se dará en el interior del plano discursivo: lo que cuenta es una reevaluación del juicio condenatorio de la tradición en torno a la célebre huida de Helena. Interesa destacar, sin embargo, que si bien la perspectiva de ambos tratados difiere, hay, según veremos, un importante punto de contacto entre ellos: una teoría trágica del conocimiento.

En el parágrafo 8 Gorgias abre el examen acerca de la tercera causa al ofrecer una célebre definición del discurso:

> El *lógos* es un gran soberano (*dunástes mégas*) que con un cuerpo muy pequeño e invisible lleva a cabo las obras más divinas (*EH* 8).

Enseguida, hace una inesperada alusión a la poesía y la define como "*lógos* en metro" (*EH* 9). Tal tesis, entendemos, posee enorme relevancia al adscribirles a la poesía y a la prosa una raíz común: el *lógos*. Así, solo sería posible establecer diferencias en tipos de discursividad en virtud de la forma. La estrategia de Gorgias consistiría en desdibujar la especificidad de la poesía para conferirle al discurso en su integridad la característica fundamental que a ella le pertenece: su carácter performativo y creador de sentido. *El discurso poético no se sujeta a un estado de cosas previo, no posee carácter descriptivo, sino que instituye un mundo a través de la persuasión.* Esta suerte de *excursus* acerca de la poesía intenta,

[12] ¿Qué sentido tendría aquí hablar de la relación de "sujeto a sujeto" si ya no estuviese comprometida la relación con el objeto? Por otro lado, en la medida que el enfoque relevante aquí no es el epistemológico, tales categorías no tienen sentido.

entonces, según la lectura aquí propuesta, transmitir el poder de la poesía al resto de los discursos.[13] En definitiva, subsume cualquier tipo de discurso a objeto de la retórica. Tal tesis es muy significativa pues supone conferir a todo discurso un régimen similar al de la poesía, que, como hemos visto en el capítulo I, tiene sus particularidades, fundamentalmente la suspensión del juicio de realidad, condición de posibilidad de la efectividad del discurso poético y del engaño allí involucrado. Tal efectividad es descripta en estos términos:

> A sus oyentes infunde tanto un horror espantoso como una compasión lacrimosa y un deseo indulgente; por causa de dichas y desgracias de acciones y cuerpos extraños, el alma padece a través de los discursos una experiencia propia (*EH* 9).

El presente pasaje parece hacerse eco de *Teog.* 95 (y ss.), en que Hesíodo subrayaba la capacidad del poeta de afectar el ánimo de los oyentes. La poesía genera sus propios personajes y acciones y, sin embargo, provoca un encantamiento en el oyente, a partir del cual este último ignora cualquier distancia entre la realidad y la ficción para involucrarse afectivamente en la situación referida por el poeta. Las pasiones que aspira a crear la poesía se fundan en la suspensión del sentido de realidad. Esta es la capacidad transferida por Gorgias del discurso poético al discurso en su integridad, que se fagocitaría así las mencionadas especificidades positivas de la poesía.

El segundo recurso que utiliza el sofista para probar el poder del *lógos* es la reducción de diversas artes a la retórica. El *lógos* se metamorfosea y confiere su poder a diversas *tékhnai.* Así, afirma Gorgias, la poesía, la magia, la investigación de los fisiólogos, la oratoria forense y la filosofía misma alcanzan todo su poder en virtud del *lógos* (*EH* 13). Este rasgo del discurso y de la retórica, entendiendo como tal la maestría en el arte de la persuasión, es constatado por el juicio que Platón pone en boca de Gorgias en el diálogo homónimo: es la retórica la que confiere efectividad al resto de las artes.[14] La *rhetorikè tékhne* irrumpe definitivamente como un particular tratamiento del discurso que permite al resto de las artes trascender el ámbito discursivo para intervenir en el plano de la acción. Su poder se caracteriza por dos tipos de acción

[13] Cf. de Romilly 1973: 155-162, quien indaga en la concepción poética y mágica de la palabra de la que abreva Gorgias. Asimismo cf. Segal 1962: 126-127.

[14] Afirma el personaje Gorgias: "La retórica abraza y tiene bajo su dominio la potencia (*dúnamis*) de todas las artes". Y brinda una prueba: "No hay materia sobre la que no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que cualquier otro, sea cual fuere su profesión" (456a-c).

correlativos, según una vertiente positiva (generar algo) y una negativa (hacer desaparecer algo).[15] Se trata, en última instancia, de atribuir al discurso y al arte a él vinculado los poderes tradicionalmente asignados a las técnicas apoyadas en la palabra. Todas constituirían especies de la retórica. Por lo tanto, no es una mera relación de analogía la que establece entre las *tékhnai* mencionadas y la retórica, sino de subordinación o, más bien, de especificación. El recurso a la técnica forense, a la poesía, la magia, la fisiología y la filosofía apunta así a exhibir el poder del *lógos*, cuya ciencia es la retórica. Gorgias apuntaría así a un deslizamiento del poder (*dúnamis*) de tales *tékhnai* hacia la *dúnamis* de la ciencia del *lógos* que, en última instancia, estaría en la base de todas aquellas y sería, entonces, su condición de efectividad.

4. Persuasión, engaño y violencia

Un punto central en estos planteos gorgianos es el rol del engaño (*apáte*). Son muchos los pasajes que se han conservado de Gorgias en los cuales se considera al engaño desde el punto de vista estético y se hace referencia a la retórica asimilándola al discurso poético. En este sentido, el engaño es abordado en tanto condición del *páthos* ligado al fenómeno estético. Desde el enfoque gorgiano, tal fenómeno requeriría, según entendemos, dos factores: un discurso elaborado con arte y, como contraparte, un alma sensible, capaz de captar y dejarse arrebatar por el placer de las palabras. Es en virtud del engaño, efecto de la persuasión, que es posible producir el placer, elemento central en lo que concierne a la retórica:

> Pues los encantamientos inspirados por los dioses producen placer y quitan el dolor. Pues al encontrarse con la opinión del alma (*têi dóxêi tés psuchês*), el poder del encantamiento la seduce (*éthelxe*) y persuade (*épeise*) y la cambia mediante magia. Han sido inventadas artes dobles (*díssai tékhnai*) de la persuasión y la magia que son errores del alma (*psuchês hamartémata*) y engaños de la opinión (*dóxes apatémata*) (*EH* 10).

Este párrafo es medular en el planteo gorgiano, pues establece en qué medida los efectos benéficos del *lógos* se asocian a la persuasión y esta, a su vez,

[15] Para el análisis de esta doble vertiente ver Macé 2005.

al engaño. La primera oración retoma, sin duda, la concepción tradicional de la palabra poética, según la cual esta supone un encantamiento inspirado por los dioses. Por otro lado, se alude una vez más a los efectos positivos y terapéuticos de tales palabras que causan placer y apartan el dolor. Gorgias introduce aquí el lenguaje de la mántica para exhibir el poder de seducción de la palabra. El sujeto último al cual se dirige la palabra poética es la *dóxa*: es la opinión del alma la que debe ser persuadida y modificada por la magia de la palabra. La *dóxa* aparece entonces en este pasaje como el terreno en donde se evidencia la correspondencia entre la persuasión (*peithó*), el error (*hamártema*) y el engaño (*apáte*). Dicho así, Gorgias parece hacerse eco de la concepción parmenídea de la *dóxa*. Y sin embargo, es a partir de aquí que se producen los efectos benéficos de la palabra, señalados por el sofista al comienzo del párrafo.

Por otro lado, como en el caso de Simónides de Ceos (poeta abordado en el capítulo I) reaparece el tópico de la violencia ligada a la palabra. Afirma Gorgias:

> Pues lo persuasivo tiene, por una parte, el nombre contrario a la necesidad, pero por otra, su mismo poder. Pues el discurso, el que persuade el alma, a la persuadida forzó tanto a creer las cosas dichas como a consentir las hechas. Así pues, quien persuadió, en tanto la forzó, cometió injusticia, pero la persuadida, en tanto forzada por el discurso, es tenida en mal concepto sin fundamento (*EH* 12).

La persuasión ejercida por el discurso guarda una estrecha relación con la fuerza y la necesidad. Palabra y violencia parecen inextricablemente unidas. Se da entonces un juego paradójico que supone, en primera instancia, el consentimiento del oyente para que se produzcan ciertos efectos; pero, una vez sumergidos en el juego, la violencia no dejaría lugar ni al discernimiento (Helena no puede sino creer a Paris) ni a la voluntad (Helena no puede sino consentir las acciones propuestas por Paris). Es así como se justifica la inocencia de Helena a través de la soberanía de la palabra y la imposiblidad de sustraerse a su influjo.[16]

[16] Algunos consideran que el *lógos* no despliega su dominio por la fuerza, ejercitando violencia en sentido propio porque sería aceptado voluntaria, incluso placenteramente por el oyente. Así, Verdenius (1981: 118). Untersteiner, por su parte, caracteriza el *lógos* como "razón, pero también violencia, fuerza espiritual y a la vez poder demónico" (1949: 63). En la vereda opuesta se encuentran Casertano, que encuentra que la palabra ejerce sobre el alma del oyente "una violencia menos manifiesta, pero mucho más fuerte y más tenaz que la violencia física pura y bruta" (1982: 12-13) y Wardy (1996: 43-44). Al respecto, cf. Marcos 2011, quien se inclina por subrayar la ambigüedad de la posición del sofista.

Ahora bien, el hecho de encontrar en Gorgias esa paradójica concepción del engaño y el error considerados desde un punto de vista positivo, ¿habla meramente de cierta inconsistencia en su planteo que respondería a un simple juego, como se sugiere hacia el final de *EH*, en donde el orador dice "haberse mantenido fiel a la norma fijada al comienzo de su discurso" y haber realizado "una defensa para Helena y un juego (*paígnion*)" para sí? (*EH* 21). El testimonio 23a, al que ya hemos hecho mención en ocasión del tratamiento de Simónides en el capítulo I (y que algunos atribuyen a Gorgias), apoya tal concepción acerca del engaño en el contexto estético:

> Simónides [léase Gorgias]... a quien le habían preguntado "¿Por qué los tesalios son los únicos a los que no engañas?", respondió "Porque son demasiado ignorantes para ser engañados por mí" (Plut., *De aud. poet.* 15c = 23 a Unterst.).

Plutarco refiere explícitamente a la afirmación de Gorgias según la cual quien lograba producir engaño en la tragedia era más justo que el que no lo lograba, y el engañado, más sabio que quien no lo era:

> La tragedia floreció y fue célebre, al ser un espectáculo maravilloso para los ojos y los oídos de los hombres de la época y al prestar a los mitos y pasiones que representaba un engaño tal que, como Gorgias dice, quien engañaba era más justo que quien no engañaba (*hó apatésas dikaióteros toû mè apatésantos*) y el engañado, más sabio que quien no lo era (*ho apatetheìs sophóteros toû mè apatethéntos*). En efecto, el que engañaba era más justo porque, habiendo prometido eso, lo hacía; el engañado, más sabio porque ha sido engañado; de hecho, el ser que no es insensible (*tò mè anaístheton*) se deja conquistar mejor por el placer de los discursos (*hedonês lógon*) (DK 82 B 23).

De este fragmento emerge claramente una concepción de la tragedia en tanto juego de engaño (*apáte*): para que se produzca el fenómeno estético son necesarias condiciones de las dos partes. Quien la escribe o actúa se compromete a engañar, el público, a realizar un ejercicio vinculado a la suspensión del juicio de realidad. Así, quien logra engañar es más justo porque honra su compromiso, y el engañado, más sabio, porque solo quien no está falto de sensibilidad es permeable al placer que causan las palabras. ¿Qué sentido tendría prometer el engaño si este no viniera asociado necesariamente al placer?

Hay otro fragmento atribuido a Gorgias que complejiza más la noción de *dóxa*:

> Simplemente no es verdad lo que decía Gorgias. Decía que el ser es oscuro (*tò mèn eînai aphanés*) si no coincide con el opinar (*toû dokeîn*) y que el opinar (*tò dokeîn*) es débil si no coincide con el ser (DK 22 B26).

Puesto que el sentido de *tò dokeîn* (que aparece en dos ocasiones) no es claro, la interpretación de este fragmento es muy compleja. Puede ser interpretado en sentido objetivo (Untersteiner) o en sentido subjetivo (Mazzara). ¿Se trata de la opinión o de la apariencia? El fragmento pone en evidencia la dificultad que tenemos a la hora de traducir estos términos portadores tanto de un sentido objetivo como subjetivo.[17] En primer lugar, hay que destacar la posibilidad de contacto que se admite entre el ser y el parecer o la opinión, lo cual supone una nítida infracción a la *krísis* parmenídea. Por otro lado, es en este contacto donde el parecer asume alguna seguridad y se puede combatir el carácter débil que se le atribuye en *EH*. El ser, como contrapartida, es inaccesible si no coincide con la *dóxa*. Esto abre, acaso, la posibilidad de hablar de una *dóxa* verdadera y una *dóxa* falsa: la primera sería aquella que coincide con el ser, y la segunda, aquella que no lo hace.

5. *El lógos-phármakon*

Sin embargo, el *lógos* y su carácter engañoso no son siempre valorados positivamente por el sofista. Gorgias ofrece una analítica del *lógos* que supone una cierta actitud crítica.[18] La idea central para comprender la naturaleza ambivalente del *lógos* es aquella de *phármakon*, que introduce Gorgias en el *EH*. Sostiene el orador:

> La misma relación guarda el poder del discurso respecto de la disposición (*táxis*) del alma que la disposición de fármacos respecto de la naturaleza de los cuerpos,

[17] Snell 1978: 91-92.

[18] En este sentido creo que es objetable la consideración de Aubenque, según la cual "si hay una cosa que escapa a la crítica universal de los sofistas es el discurso, puesto que es el instrumento mismo de esta crítica" (Aubenque 1962: 98).

> pues así como de entre los fármacos unos sacan del cuerpo unos humores, otros sacan otros y unos suprimen la enfermedad, otros suprimen la vida, así también de los discursos unos afligen, otros alegran, otros atemorizan, otros conducen a la audacia a los oyentes, otros drogan y hechizan el alma por medio de una persuasión maligna (*EH* 14).

En este párrafo, Gorgias se sirve de una clara analogía para explicar cómo, al igual que la medicina actúa sobre la disposición del cuerpo para restablecer el equilibrio entre los diversos humores, el discurso actúa sobre el alma para establecer una combinación de la que resulta un estado saludable o bien enfermo de esta última.[19] El término *táxis* describe el orden, la norma de la salud y la idea de que el discurso puede, como una medicina, poner su encantamiento al servicio del equilibrio para librar al alma de los males que la aquejan,[20] aunque puede, también, desequilibrar y destruir el alma. El pasaje citado exhibe con claridad la ambivalencia del *lógos,* que puede ser causa de los mayores bienes y de los peores males.

Se ha intentado encontrar en el pensamiento de Gorgias una concepción según la cual la verdad se trataría de aquello que una comunidad considera más persuasivo.[21] Esta posición, sin embargo, desmiente lo afirmado explícitamente en varios pasajes del *Encomio* y de la *Defensa de Palamedes*, en que Gorgias traza una nítida distinción entre la verdad y el engaño, por un lado y, paralelamente, entre la verdad y la opinión, siguiendo las huellas del poema de Parménides. Si la verdad se definiera en términos de persuasión, habría que suponer que es imposible hablar de una falsedad o un engaño persuasivos. O habría que pensar que el engaño no se contrapone a la

[19] Resulta de gran interés un pasaje de *Fenicias* de Eurípides que parece una crítica a la posición de Gorgias: "Sencillo es el relato de la verdad (*múthos tês aletheías*) y lo justo no necesita explicaciones embrolladas; es en sí apropiado. El discurso injusto, en cambio, necesita hábiles fármacos que remedien su vicio" (469). Si bien uno y otro vinculan el *phármakon* con el *lógos*, la idea defendida por cada uno de ellos es totalmente diferente: mientras que en el caso de Gorgias el *phármakon* puede ser empleado para bien o para mal, en el caso de Eurípides es considerado como necesario para presentar un discurso falso e injusto como justo. La posición del trágico ateniense podría leerse, pues, como una crítica velada a la tradición retórica. Tal concepción del *lógos-phármakon* tiene también gran importancia en el pensamiento de Protágoras que surge del testimonio del Platón, según veremos en el próximo capítulo y en Platón mismo. Cf. Derrida 1968, Segal 1962, subraya esta singular mezcla de poesía y fisiología que recorre estas secciones de *EH*.

[20] Acerca de la relevancia del término *táxis* en el planteo de Gorgias y su influencia en Platón, cf. Macé 2005: 10.

[21] Consigny 2001: 60. Este autor caracteriza a Gorgias como un antifundacionalista que rechaza el proyecto de descubrir una verdad objetiva o subjetiva.

verdad. Sin embargo, son numerosos los testimonios que afirman tal oposición. Así por ejemplo se manifiesta en *Palam.* 24:

> Cierto es que hacer suposiciones sobre cualquier asunto es facultad común a todos, y en eso no eres tú en nada más sabio que los demás. Sin embargo, no se debe creer a quienes opinan, sino a quienes saben, ni considerar más digna de fe a la opinión que a la verdad, sino al contrario, a la verdad que a la opinión.[22]

El pasaje propone una radical oposición entre aquellos que saben y aquellos que opinan y exhibe así una fuerte impronta del pensamiento parmenídeo en el del sofista. La *dóxa*, común a todos los mortales tal como en Parménides, se contrapone al auténtico conocimiento. Esto apoya el pasaje recién mencionado de *EH* y da sustento a la oposición, atribuida al sofista en el *Gorgias*, entre la *dóxa* y otro tipo de saber más firme como podría ser la *epistéme*. Sostiene Gorgias en el parágrafo 11 del *EH*:

> Cuántos a cuántos sobre cuántas cosas han persuadido y siguen persuadiendo habiendo elaborado un discurso falso. Pues si todos sobre todas las cosas tuvieran memoria de las pasadas, conocimiento de las presentes y previsión de las futuras, el mismo discurso no sería semejantemente semejante (*homoíos hómoios*) para quienes incluso ahora no es accesible ni recordar lo pasado, ni examinar lo presente, ni aprender lo futuro. De tal modo, en la mayoría de las cosas la mayoría hace de la opinión consejera para el alma. Pero la opinión, que es incierta e insegura, cubre a los que la consultan de suertes inciertas e inseguras (*EH* 11).

Aquí se manifiesta nuevamente la tragedia gnoseológica a la que se hacía referencia en el tratado *SNS*, pues se proclama la incapacidad por parte de la *dóxa* de alcanzar lo que fue, lo que es y lo que será.[23] Esa limitación es presentada,

[22] En la *Defensa de Palamedes*, se escenifica la defensa de este personaje ante el tribunal por la acusación de traición contra él proferida por Odiseo. No es casual que estas afirmaciones y la contraposición entre verdad y engaño se ofrezcan en el contexto de un enfrentamiento contra el héroe engañador de la tradición, al que hemos referido especialmente en el capítulo introductorio.

[23] Es curioso el paralelo con *Il.* I 70 y con *Teog.* 32 y 38, en que es justamente el poeta-vidente quien puede aprehender "lo que es, lo que será, lo que fue". Esta sustracción a la multitud con respecto a tal omnisciencia puede ser parte de la herencia de esta tradición: la mayoría no puede alcanzar este conocimiento, pero no se cierra la posibilidad de que unos pocos privilegiados, como poetas y adivinos en la tradición, cuenten con este poder.

una vez más, como la condición del engaño. Pero la falsedad y el engaño no aparecen vinculados *a priori* al discurso, sino que tal vinculación se aprehende a través de una constatación empírica que se sigue de la condición epistémica de la mayoría de los hombres, que elevan la *dóxa* como consejera del alma. La caracterización de la *dóxa* como insegura y falta de fundamento retoma así la concepción parmenídea.

Estas tensiones se manifiestan con toda claridad en el parágrafo 33 del *Palamedes* en que la multitud es presentada como quien puede ser persuadida con peticiones y con súplicas, es decir con recursos dirigidos a la parte afectiva del alma. En este sentido, puede ser engañada. Pero a la multitud se le contraponen "los primeros entre los griegos" y, análogamente, al engaño se contrapone la verdad de los hechos. La oposición entre *lógos* y hechos se manifiesta también en el siguiente pasaje:

> Si fuese posible por medio de las palabras (*dià tôn lógon*) que la verdad de los hechos (*tèn alétheian tôn érgon*) se tornara pura y manifiesta a los oyentes, fácil sería la decisión (*krísis*) tan solo con lo ya dicho. Pero como no es así, mantengan mi persona bajo vigilancia, esperen algo más de tiempo y tomen la decisión conforme a la verdad (*Palam.* 35).

Gorgias afirma así que no es posible alcanzar una decisión (*krísis*) por parte del jurado, en función de la oscuridad de los hechos que provoca el discurso. Es la irrupción del engaño en tanto contrapuesto a la verdad lo que rompe con la continuidad entre el plano de la práctica y el del discurso.

6. Consideraciones finales: retórica y política

La posición de Gorgias con relación a la retórica, según hemos visto, no se deja reducir ni a un encomio ciego de la palabra persuasiva que se despreocupe de sus efectos, ni a una crítica moral que anticiparía aquella trazada por Platón. Gorgias ha sido presentado como heredero y a la vez detractor de la tradición poética y la parmenídea al postular un esquema a mitad de camino entre estético y filosófico.

Una clave para aprehender la ambivalencia de la posición gorgiana en cuanto a la relación entre *lógos* y *apáte* se encuentra en la comprensión del alcance de la retórica y del tipo de situaciones o escenarios a los que se vuelca efectivamente. Según surge del *Gorgias* de Platón y de varias fuentes de la época, en

especial de Tucídides, el campo de acción de la retórica era fundamentalmente el político. Hemos visto que un recurso central de la poesía era el engaño (*apáte*), condición del fenómeno estético que permitiría que el alma de uno padezca en el teatro por falsas experiencias de otro como si fueran propias. Tal fenómeno suponía, según hemos establecido, el hecho de clausurar el criterio de realidad. Además, al aplicar al discurso político reglas de efectividad propias de la poesía, la retórica se sirve de recursos que no están dirigidos a un juicio racional, sino más bien a elementos pasionales. Desatienden en consecuencia la relación con lo real para perseguir el placer del auditorio. Así lo evidencian las palabras que Tucídides pone en boca del orador Cleón al dirigirse a los atenienses en el contexto de la Asamblea:

> No hay como vosotros para dejarse engañar por la novedad de una moción ni para negarse a seguir adelante con la que ya ha sido aprobada; sois esclavos de todo lo que es insólito y menospreciadores de la normalidad. Por encima de todo cada uno de vosotros anhela poseer el don de la palabra, o, si no es así, que, en vuestra emulación con estos oradores de lo insólito, no parezca que a la hora de seguirlos quedáis rezagados en ingenio, sino que sois capaces de anticiparos en el aplauso cuando dicen algo agudo; sois tan rápidos en captar anticipadamente lo que se dice como lentos en prever sus consecuencias. Buscáis, por así decirlo, un mundo distinto de aquel en que vivimos, sin tener una idea cabal de la realidad presente; en una palabra, estáis subyugados por el placer del oído y os parecéis a espectadores sentados delante de sofistas más que a ciudadanos que deliberan sobre los intereses de la ciudad (III, 38, 5-7).[24]

El pasaje testimonia la estetización del discurso que quedará como legado sofístico en la sociedad ateniense. Si a los elementos recién mencionados les sumamos la crisis que atraviesa la *pólis* (y, particularmente, Atenas) hacia comienzos del siglo IV, no sorprende que la voz del sofista se haya erigido en blanco de reflexión y, en ocasiones, de ataque para la tradición filosófica inmediatamente posterior.[25]

[24] Trad. de Torres Esbarranch 1990.

[25] Al respecto, ver los capítulos IX y X referidos a Platón y Aristóteles.

CAPÍTULO VIII

La palabra como praxis política en Protágoras

Pilar Spangenberg

La especificidad del pensamiento de Protágoras reside, sin duda, en el cruce entre sus concepciones epistemológica y política. Y tal cruce viene dado en el horizonte del pensamiento del sofista por la palabra (*lógos*). Así, la célebre sentencia del sofista, "El hombre es medida de todas las cosas" supone, a la vez que un límite al conocimiento humano, una apertura a la política, en la que el hombre, a través de la palabra, constituye su propio espacio de acción ilimitado.

En este capítulo abordaremos algunos pasajes de la obra platónica, fuente principal (y, se podría decir, casi exclusiva) del pensamiento del sofista para estudiar el modo en que la acción política es entendida por Protágoras fundamentalmente en términos de ejercicio del *lógos*: actuar políticamente es hablar en forma persuasiva. Así, en primer lugar, a partir de un análisis de ciertos pasajes del *Teeteto* de Platón estudiaremos la concepción epistemológica del sofista sobre la que se sustenta el rol conferido al *lógos*. Abordaremos, en segundo lugar, la relación por él establecida entre palabra y política tal como se expone en el *Protágoras* de Platón.

1. La *homo mensura* como apertura al espacio político[1]

El texto que ofrece la clave para iluminar el pensamiento del sofista acerca del *lógos* y su relación con la persuasión es el de la llamada "Apología de Protágoras"

[1] Retomo en este apartado algunos puntos desarrollados en Spangenberg 2009a.

desplegado en el *Teeteto*, diálogo que constituye la fuente principal de su pensamiento. Allí Sócrates presta su voz al abderita para defenderse de las críticas de las que fue blanco por parte del mismo Sócrates. Así, el objetivo de esta apología es responder a dos críticas: una objeción inicial contra aquel formulada, según la cual si el criterio está dado por la percepción (*aísthesis*), el cerdo o cualquier otro animal podría erigirse en medida; y una segunda crítica que establece que si el hombre fuera medida y, en consecuencia, toda opinión igualmente verdadera, Protágoras no podría justificar su título de sofista y su capacidad de enseñar. No habría un criterio para considerar al hombre como única medida, menos aún para establecer que entre los hombres hay algunos que son más sabios que otros. En la apología, Protágoras no aporta un correctivo a la tesis de la verdad de la percepción que, por el contrario, reafirma. Desafía entonces a Sócrates afirmando:

> Demuestra, si puedes, que las percepciones no devienen propias para cada uno de nosotros, o, aun si devienen propias, no se da más bien que lo que aparece (*tò phainómenon*) podría llegar a ser –o ser, si es preciso decirlo– solo para aquel a quien (a)parece[2] (*hôiper phaínetai*) (*Teet.* 166c3-7).

Así pues, no teniendo relación más que con sus propias percepciones (*ídiai aishtéseis*), para cada uno solo es lo que le (a)parece en tanto que se le (a)parece. Con lo cual, en la misma línea de pensamiento atribuida a Protágoras en lo que va del diálogo, se afirma la absoluta subjetividad y verdad de la percepción (*aísthesis*), por un lado, y por otro, la relación de identidad entre la percepción (*aísthesis*) y el (a)parecer (*phantasía*). Protágoras prosigue afirmando que es posible que para unos (a)parezcan unas cosas y para otros, otras: pueden oponerse entre sí percepciones contradictorias. Tal contradicción no sustenta, sin embargo, la oposición entre lo verdadero y lo falso, sino entre lo mejor y lo peor (*Teet.* 166d4-7, 167b2-4). No es posible, afirma Protágoras retomando el ejemplo presentado anteriormente, atribuir mayor sabiduría ni verdad a la opinión del sano que a la del enfermo. El arte del médico no consistirá, pues,

[2] Me refiero al "(a)parecer" para intentar dar cuenta de la doble dimensión supuesta en la noción de *phantasía*, que es a la vez un aparecer de la cosa y un parecer del hombre. Constituye una de esas nociones del griego (como *lógos* y *dóxa*) que no alcanzan una traducción adecuada por cobrar sentido a partir de un sistema de pensamiento que nos es ajeno en algunos de sus lineamientos más fundamentales; por ejemplo, en la ausencia de un corte nítido entre los planos subjetivo y objetivo.

en enseñar la verdad de las cosas de las cuales se tendría una percepción falsa, sino en hacer pasar de un estado o una disposición (*héxis*) peor, allí cuando las cosas son percibidas como desagradables, a otro estado mejor en que aparecen como agradables (166e-167a). Es importante destacar que lo mejor y lo peor no constituirían en su discurso categorías objetivas, en cuyo caso Protágoras echaría por tierra la tesis relativista defendida a partir del planteo de la *homomensura*, sino que serían determinados por el mismo sujeto que percibe las cosas como agradables o desagradables.

El sabio es definido, entonces, como el que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de manera que en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno. En este punto, Protágoras traza una analogía central para nuestro estudio que pone de relieve el rol que asumen el *lógos* y la persuasión en su planteo: mientras que el médico se sirve de drogas (*phármakois*, 167a5) para provocar el cambio de una disposición peor a una mejor del cuerpo, el sofista se sirve de discursos (*lógois*, 167a6) para provocar una disposición mejor del alma, es decir, para educarla. En estas consideraciones se descubre con claridad que, contra la identificación sugerida hasta allí por Sócrates, *aísthesis* y *dóxa* configuran dos campos independientes, de ahí que se vincule a la primera con el cuerpo y a la otra con el alma, y que los sabios capaces de modificar las disposiciones en uno y otro ámbito sean diferentes. En el plano de la *aísthesis* el sabio es el médico con sus *phármakoi*, en el de la *dóxa*, el sofista con sus *lógoi*. Pero además, este pasaje pone en evidencia el rol fundamental que ocupa el *lógos* en el esquema gnoseológico y político postulado por Protágoras. Retomando la tradición poética que adjudicaba al *lógos* un rol terapéutico, Protágoras, como Gorgias, hace del discurso la herramienta sofística por excelencia: a través de la persuasión, el *lógos* logra hacer pasar de una disposición peor a una mejor. Lo relevante es que este cambio de estado no se agota en una dimensión psicológica. Veremos que, en el marco de su pensamiento, esta posibilidad de intervención de la palabra en el alma del oyente hace de ella la herramienta política por excelencia. Es a través de ella que se alcanza el consenso, una cierta *homología* o acuerdo sobre la base del cual se direccionan las decisiones en el ámbito de la *pólis* democrática, escenario que, según veremos en el próximo apartado, constituye el marco en que alcanza pleno sentido el pensamiento del sofista.

Protágoras niega aquí la posibilidad del error de la *dóxa* aduciendo dos razones. En primer lugar, afirma que la falsedad de la opinión no es posible, puesto que no se puede opinar sobre lo que no es (167a7-8). Tal es la conclusión de un argumento que habría sido sostenido, según el testimonio platónico, por diversos

sofistas.[3] El argumento no es desarrollado en este contexto, pero según surge de otros textos platónicos, dicho argumento se apoyaría en el presunto axioma parmenídeo según el cual no es posible pensar ni decir el no ser, de manera que la falsedad, descripta en esos términos, sería imposible. En general, será presentado de la mano de una concepción performativa acerca del discurso de la que el Protágoras platónico, según veremos, no escapa.

La segunda razón para negar la falsedad de las opiniones es que ellas tratan siempre de lo que uno experimenta (*par'hà àn páschei*), lo cual es siempre verdadero (*Teet.* 167a8). Es decir, entre la experiencia y la opinión se afirma una relación directa que impide hablar de falsedad. La *dóxa* se corresponde siempre con lo experimentado y esto es siempre verdadero, de manera que ella también lo será por quedar absolutamente adherida al nivel de la experiencia. Así, es posible trazar un camino que va desde la experiencia[4] hacia la *dóxa*. Esta última, sin embargo, no parece conformarse solo a partir de una "experiencia del mundo" o de un "padecer el mundo", sino que es posible reconocer también un movimiento que iría en dirección opuesta, es decir, del hombre hacia el mundo. Aquí hace por fin su irrupción el *lógos* en el esquema gnoseológico propuesto por el sofista: el discurso se ha revelado como una herramienta que permite *orientar* la opinión, pues Protágoras ha descripto la tarea del sofista como la de cambiar la disposición del alma a través de la palabra. Es posible, nos ha dicho, intervenir en la opinión a través del discurso y lograr un cambio en el alma del oyente hacia "lo mejor". Se revela así una nueva dimensión de la palabra que, lejos de subordinarla a una función descriptiva y restringirla a la mera articulación de una experiencia, le otorga un rol productor. El siguiente pasaje puede aclarar la función del *lógos* en la conformación de la nueva disposición del alma y, más específicamente, iluminar la tarea del sofista, presentado como un profesional de la palabra. Esto es lo que el Sócrates platónico pone en boca de Protágoras:

[3] Se trata de la posición que Platón atribuye a los sofistas en general y a Protágoras en particular, refutada en el *Sofista*. Diálogos anteriores ofrecen diversas formulaciones de la paradoja de la imposibilidad de decir lo que no es, *p.e. Eutid.* 283e-284a, *Crát.* 429b-431d, *Rep.* 478b-c, *Teet.* 187c-200d. Sobre el tratamiento platónico de la paradoja de lo falso, cf. Crombie 1963: 487 y Denyer 1991: caps. 2 y 8.

[4] No es del todo claro en que términos deberíamos entender esta noción. No aparece aquí el término *aísthesis* tantas veces empleado, sino el verbo *páskhein*, padecer, cuyo correlato objetivo es el *páthos*, lo que se padece o experimenta.

> Y a los sabios, querido Sócrates, no necesito llamarlos batracios, sino que a los que se ocupan del cuerpo los llamo médicos, de las plantas, agricultores. Digo, pues, (...) que los sabios y buenos oradores hacen que a las ciudades les parezcan justas (*díkaia dokeîn*) las cosas beneficiosas en lugar de las perjudiciales. Pues todas las cosas que a cada ciudad parecen justas y bellas (*díkaia kaì kalá dokêi*) lo son, en efecto, para ella en tanto así lo considere, pero el sabio hace que en lugar de perjudicial, cada cosa sea y parezca beneficiosa para ellas (167b5-c7).

Hemos visto que Protágoras considera sabios al médico, al agricultor y al orador –quien en este contexto parece identificarse con el sofista– por ser capaces de producir una modificación para mejor en la disposición de lo que constituye su objeto. Vemos ahora que los oradores y los sofistas son aquellos sabios que logran modificar el alma de los ciudadanos *para que les parezca justo lo beneficioso* en lugar de lo perjudicial. Emerge, entonces, la noción de justicia que tiñe todo el planteo de politicidad: modificar la disposición del alma hacia lo mejor implica, al menos en su dimensión fundamental, hacer que a los oyentes les (a)parezcan como justas las cosas beneficiosas para las ciudades. El sofista se descubre, pues, como un educador y como un político.[5] Es él quien, en última intancia, no solo se constituye como "formador de opiniones", sino también como aquel que identifica aquello que es más beneficioso y perjudicial para la *pólis*. La intervención del *lógos* en el esquema de Protágoras envuelve así una prueba contra los argumentos socráticos, pues afirma un claro privilegio del hombre frente al animal, y del sofista, profesional de la palabra, frente al resto de los hombres.

Sobre la base de este esquema, aquellas propiedades que se descubren como relevantes para el pensamiento del sofista, aquellas acerca de las cuales el hombre es medida, serían, ante todo, los *valores*, y en el caso de Protágoras, los eminentemente *políticos*: la justicia y la injusticia. El sofista logra modificar la opinión de los ciudadanos al inculcarles la disposición adecuada para identificar lo justo (que es lo así determinado por la *pólis*) con lo más beneficioso. El objetivo del sofista sería, pues, alcanzar una valoración común entre los miembros de la *pólis* acerca de valores como lo justo y lo injusto. Serían esas las propiedades relevantes desde el punto de vista del abderita, para quien el ejercicio de la palabra constituiría siempre un ejercicio político. Como señala Narcy, al enfrentamiento de opiniones cerradas sobre ellas mismas, el sofista

[5] *Prot.* 318e-319a.

opone la interacción por la cual el discurso de uno se hace opinión del otro.[6] La intervención del *lógos*, elemento político por excelencia, en la conformación de la *dóxa* y la *phantasía* acentúa el carácter esencialmente intersubjetivo y permeable de estas. Tal rasgo las distingue claramente de la *aísthesis* entendida en sentido estrecho, como mera sensación, que constituye, por el contrario, el paradigma de lo subjetivo.

Más allá de la especificidad de la tarea del sofista, a partir de la "Apología de Protágoras" es posible pensar que el *lógos* tiene la capacidad de modificar la disposición de los hombres, *i.e.* su manera de valorar, respecto de cualquier cosa de que se trate. Así, aunque el sofista intervendría en la conformación del parecer acerca de las cuestiones eminentemente políticas, todo es susceptible de un parecer y, en este sentido, la palabra asume un rol central en la constitución de *cualquier* experiencia.

Sobre la base de estos nuevos elementos, quedaría por determinar la relación que guardan la *dóxa*, instancia discursiva y siempre permeable a lo intersubjetivo, y la *phantasía*, originariamente identificada con la *aísthesis* en el comienzo de la "Apología de Protágoras" que hemos analizado. En el texto mismo no se establece explícitamente ninguna distinción entre ellas, pero mientras que en los contextos en que se hace referencia a la tarea del orador y el sofista se utiliza siempre el sustantivo *dóxa* y los verbos relacionados con él (cf. por ejemplo 167c4: *dokeîn*, 167c5: *dokêi*), cuando se intenta dar cuenta de un parecer más vinculado al sentir se utiliza fundamentalmente *phantasía* y otros términos a ella asociados (cf. por ejemplo 158a2, a6: *phainómena*, 158a3, a7, 166c7, e3, e4: *phaínetai*, 166c5: *phainómenon*). Tímidamente postularé, entonces, la siguiente conclusión: la *phantasía* en Protágoras no debe ser comprendida desde el modelo de la imagen o la representación, sino como un cruce entre *aísthesis* y *dóxa*, que parecen ir en sentidos opuestos. Así llegaríamos al doble carácter de la *phantasía*, aparecer del mundo como correlato de un parecer para un hombre. Lo relevante es *el modo* en que las cosas se nos aparecen, en otros términos, qué nos parecen. El fenómeno sería, a partir de

[6] Narcy considera que a la luz de este esquema cobra pleno sentido la célebre prueba de la autocontradicción presentada contra Protágoras en *Teet.* 170a-171c: si la verdad del discurso del sofista es performativa, ella no es efectiva más que en la actualidad de su enunciación y se desvanece junto con su voz. Estando Protágoras ausente, nosotros no podemos tener relación más que con nosotros tal como somos, y decir cada vez aquello que nos parece (171d4-5). Sócrates volcaría así la performatividad del discurso contra su propio defensor. Cf. Narcy 1989: 73.

esta lectura, un aparecer en tanto que parecer. No es difícil percibir que esta concepción va de la mano con la tesis de la *homo-mensura*.[7]

Para aclarar esto último, trataré de reconstruir paso a paso el argumento que nos conduce a afirmar tal relación. En primer lugar, el *lógos* parece cumplir una doble función. Según la descripción de la *aísthesis* que se hace al comienzo del *Teeteto*, toda percepción implica una instancia judicativa y, en tal sentido, puede hablarse de un nivel básico en que el *lógos* está implicado en cualquier fenómeno. No contamos, por cierto, con suficientes elementos como para dar cuenta de la efectiva filiación protagórica de esta doctrina, pero a partir de la crítica de *Teet.* 184b-186c, donde Platón se esmera en probar que el juicio no interviene en el nivel de la *aísthesis*, podemos suponer que tal era la concepción corriente acerca de la percepción. Más allá, sin embargo, de la opinión de Protágoras acerca de este primer nivel de intervención del *lógos*, habría un segundo nivel discursivo implicado en los fenómenos, según el cual sobre el primer juicio ("esto es amargo") se asienta otro ("esto es desagradable"), en el cual lo que cuenta es el parecer en el sentido más estrecho, es decir, en el sentido valorativo, el que hemos intentado defender en tanto objetivo último de la doctrina de la *homo-mensura*. Este segundo nivel judicativo sería el de la *dóxa*, ámbito privilegiado por el sofista, permeable siempre a la persuasión y que, sin duda, constituye también el fenómeno.

Sobre esta base, deberíamos referirnos a dos direcciones en la conformación de la *phantasía* protagórica. Por un lado, encontramos que Protágoras apoya la verdad de la *dóxa* sobre la verdad de la *experiencia*: puesto que toda experiencia es verdadera, es verdadera la *dóxa* –y, sin duda, el discurso– que a ella se refiere. Pero, a su vez, la *dóxa* supone un juicio. Allí interviene, pues, el *lógos*, que a su vez condiciona la experiencia y la verdad. En esta dirección se encuentra comprometida una concepción performativa del discurso, vale decir que *el discurso no es verdadero porque diga lo que es experimentado. El* lógos *no se produce a partir de la experiencia del "mundo exterior", sino que conforma la* dóxa *y esta constituye, a su vez, la experiencia.* Si es cierto, pues, que la *dóxa* remite a una experiencia de la que, en algún sentido, depende, no es menos cierto que vuelve sobre ella para (a través del *lógos*) condicionarla y, en cierta medida, recrearla.[8] En los

[7] Caujolle-Zaslawsky 1986: 157.

[8] Pensada desde el punto de vista intersubjetivo, es aquí donde se pone en evidencia la potencia productora del *lógos* a través de la persuasión. No es difícil percibir en este punto cierto paralelo con el planteo gorgiano en *EH*.

casos en que el fenómeno se vincula con la *aísthesis*, este se daría, pues, como el resultado del choque de direcciones, una que va desde la *aísthesis* a la opinión y de esta al discurso, y la otra que, inversamente, va del discurso a la opinión del oyente y de esta a la experiencia. Aquí se evidencia la inversión del planteo platónico que interpretaba el *dictum* de Protágoras haciendo medida a la *aísthesis*: el fenómeno, lejos de identificarse con la *aísthesis*, implica siempre la mediación de la *dóxa*. Aparte del hecho de que la *phantasía*, si bien está ligada a la *aísthesis*, puede funcionar en forma autónoma,[9] en aquellos casos en que colabora con la sensación no se constituye inmediatamente como *phantasía*, sino que envuelve necesariamente la mediación del discurso, implicada en la *dóxa*.[10]

El pensamiento del abderita acerca de la equivalencia de las opiniones encuentra un claro correlato en la tesis según la cual en lo que concierne a los asuntos políticos, todos los hombres cuentan *a priori* con cierta competencia. En este sentido, todo ciudadano podrá participar y decidir acerca de los asuntos de la *pólis*.

2. *Lógos* y democracia en el *Protágoras*[11]

A la luz de la concepción democrática descripta en el capítulo introductorio, interesa aquí exhibir la legitimación del modelo democrático ofrecida por Protágoras mediante un análisis de la nueva versión del mito de Prometeo que Platón pone en boca del sofista (*Prot.* 320c-322d). Allí el sosfista intenta justificar la necesaria participación de todos los hombres en la *areté politiké* (excelencia o virtud política). Esta participación "universal" en la *areté* es, según propongo, el claro reverso de la tesis de la *homo mensura* y su objetivo último.

El recurso al mito por parte del personaje de Protágoras ha suscitado polémica, aduciéndose por ejemplo que su empleo para expresar aquello que sobrepasa el *lógos* sería un rasgo propio del pensamiento platónico, ajeno al

[9] En el sentido de que puede representar un objeto ausente.

[10] De acuerdo con la interpretación sugerida, la definición platónica de *phantasía* como mezcla de *aísthesis* y *dóxa* (*Sof.* 264b2) retomaría, hasta cierto punto, la protagórica. Al retomar la vinculación establecida por el abderita entre los planos de la *dóxa*, la *phantasía* y el *lógos*, Platón puede refutar con un solo movimiento la tesis protagórica de la imposibilidad de lo falso en cada uno de esos planos. De hecho, una vez establecido que es posible el *lógos* falso, automáticamente, Platón propone en *Sof.* 263d6-8 que son posibles la *phantasía* y la *dóxa* falsas.

[11] Retomo aquí algunos puntos desarrollados en Spangenberg 2009b.

sofista.[12] Puesto que sería un rasgo propio del estilo platónico, el pasaje envolvería formulaciones platónicas, ajenas a Protágoras. Sin embargo, otorgarle la exclusividad a Platón en este sentido es ignorar la importancia del mito en la cultura griega clásica. Nadie desconoce que muchos intelectuales de la época, y en especial los sofistas, se han servido de mitos para expresar su propio pensamiento. Protágoras de hecho recurre al famoso mito de Prometeo, el titán filántropo, relatado por Hesíodo y retomado por Esquilo, aunque la versión del sofista introduce algunas variantes que no solo resignifican el sentido de una serie de elementos de las otras dos versiones, sino que lo invierten.[13] Dado que en lo que sigue del diálogo se pone de relieve la utilización por parte del sofista de la poesía de Simónides, es probable que el recurso al mito y a la poesía para expresar el propio pensamiento haya sido un rasgo típico del sofista de Abdera que, de hecho, será objeto de crítica del mismo Sócrates más adelante. Y aunque esta versión del mito fuera íntegramente de factura platónica, nada impide pensar que Platón ha volcado en él elementos del pensamiento político del sofista a los que consideraba centrales.[14]

[12] Cf. *i.e.* Reale 2004.

[13] Acerca de la relación entre la versión del mito transmitida por Hesíodo y la del sofista, cf. Ildefonse 1997: 223-230. En las versiones ofrecidas en *Teog.* y en *TD*, Hesíodo encuentra en Prometeo la causa de los males para los hombres. Lejos de posibilitarle la vida al hombre y de establecer un nexo a través del fuego sacrificial entre los hombres y los dioses, como en la versión de Protágoras, Prometeo provoca la ira de Zeus a través de un engaño y así causa el establecimiento por parte del dios soberano de males para los hombres vinculados a la creación de la mujer y a la figura de Pandora. Si bien en Hesíodo y en Protágoras los protagonistas son los mismos, en el caso del sofista no se alude a la rivalidad entre Prometeo y Zeus, como tampoco a la ambivalencia de ambos con respecto al hombre, pues los dos aparecen como sus benefactores. De hecho, el castigo de Prometeo es mencionado como al pasar acompañado de un "se dice" que, si bien no lo niega, disminuye considerablemente su importancia. Por otro lado, lejos de tratarse de una pena establecida por Zeus, el trabajo permitido por la técnica es el efecto positivo del don del fuego. Por último, es interesante señalar, junto con Ildefonse, que el recurso al robo por parte de Prometeo pone de relieve la intervención de la *mêtis* en la adquisición de la *tékhne*, cualidad, sin duda, cara a la sofística. Esquilo es mucho más fiel a la versión de Hesíodo. Sin embargo, guarda una relación muy fuerte con la versión de Protágoras en cuanto a su representación como el titán benefactor que provoca el nacimiento de la técnica para el hombre. Con todo, ya veremos que lo relevante del mito de Protágoras es la superación de Prometeo y del modelo tecnológico. Sobre la relación entre el mito de Esquilo y el de Protágoras, cf. Solana Dueso 2000: 99 y Gallego 2003: 349.

[14] Taylor 1976: 78 defiende la idea de que las tesis en juego deben haber pertenecido efectivamente a Protágoras apoyándose en diversos argumentos: en primer lugar, el considerable interés en el siglo V en los orígenes de la civilización y el hecho de que Diógenes Laercio incluya en la lista de títulos de los trabajos atribuidos a Protágoras uno "Sobre el estado original de las cosas" (DL IX 55). Por otro

El mito relata cómo los dioses forjaron a los seres mortales y les encargaron a dos titanes, Prometeo ("el que piensa por adelantado") y su hermano Epimeteo ("el que piensa después", es decir "el que piensa tarde"), que repartieran las diferentes capacidades (*dunámeis*) entre los diversos seres vivos. Epimeteo preserva cada especie a través de una repartición equilibrada que garantiza la nutrición y la protección recíproca y del medio (*Prot.* 320c-321b). Pero sin advertirlo, el titán deja sin dotar a la especie humana. El hombre ha quedado desnudo y descalzo, sin coberturas ni armas, y es el día destinado para que surja de la tierra hacia la luz. Prometeo, buscando alguna protección para el hombre, roba entonces a Hefesto y a Atenea –dioses que representan la función técnica– el fuego, condición de todo arte (*tékhne*), y se lo ofrece al hombre, confiriéndole de esta manera la posibilidad de la vida. Esta donación del titán filántropo supone la obtención por parte del hombre del arte demiúrgico en su conjunto.[15] Así, nacen la religión, el lenguaje, la confección de casas, vestidos, calzados, coberturas y las artes vinculadas a la obtención de alimentos (*Prot.* 321c-322a). Sin embargo, el relato no termina acá. La *tékhne* no le alcanza al hombre para sobrevivir. Los humanos continúan viviendo dispersos y son destruidos por las fieras por ser más débiles que ellas. Su técnica manual es suficiente como recurso para la nutrición y para el abrigo, pero insuficiente para la protección contra las fieras. Aunque los hombres intentan reunirse y ponerse a salvo fundando *póleis*, ni bien se reúnen se atacan unos a otros, de modo que nuevamente se dispersan y perecen. Esto se debe, afirma Protágoras, a que en este estadio aún no poseen la *politikè tékhne* a la que el arte bélico pertenece y que depende de

---

lado, nada en el diálogo indica que a la audiencia le resulte familiar la historia de Protágoras. Más peso aún tiene que el cap. 6 de los *Dissoi Lógoi* presente cierta familiaridad con algunos de los argumentos desarrollados por Protágoras. Si este panfleto es más temprano que el *Protágoras*, es razonable inferir que tanto el autor como Platón usaron el mismo cuerpo de argumentos a favor y en contra de la tesis de que la excelencia puede ser enseñada, y que el autor de tales argumentos haya sido Protágoras, quien mantuvo que sobre cualquier cuestión hay dos argumentos opuestos (DK 80A20). Schiappa 2003: 180 señala que si bien los discursos puestos en boca de Protágoras por Platón no deben ser vistos como *ipsissima verba*, deben representar probablemente *ipsissima praecepta*.

[15] Como señala Brisson 2000: 118, no es posible reducir el arte demiúrgico al arte productor. El autor considera que es necesario leer este mito a la luz del amplio campo semántico que cubre el término *demiourgós* en la literatura griega, que designa tanto el heraldo homérico, que oficia los sacrificios y sirve la comida, como los diversos maestros de la palabra y todos los especialistas que ejercen un arte liberal o cualquier actividad artesanal.

Zeus (*Prot.* 322b).[16] Entonces, compadeciéndose de los hombres, Zeus envía a Hermes para que les done *aidós* (vergüenza u honor) y *díke* (justicia), con el objeto de alcanzar el orden en las ciudades y vínculos de amistad entre los ciudadanos. Sin embargo, a diferencia de las *tékhnai*, en que uno solo que domine cada una de ellas vale para muchos particulares, Zeus establece que Hermes debe repartir la política para que todos participen en ella. Además, el dios soberano impone una ley a los hombres: el incapaz de participar del honor y la justicia debe ser eliminado como una enfermedad en la ciudad (*Prot.* 322c-d).

Vayamos al análisis. El mito articula tres oposiciones estructurales.[17] La primera de ellas es la establecida entre inmortales y mortales. La diferencia fundamental entre ellos es que mientras los primeros cuentan con una existencia autárquica, los segundos tienen una existencia dependiente de los primeros. La segunda oposición que opera en el mito se da en el interior de uno de estos grupos. En el de la clase de los mortales se establece la oposición entre hombres y bestias. Mientras el mundo animal supone un determinismo absoluto, al hombre se le confiere la razón y la libertad implicada en la *tékhne*. Esta razón supondrá la creación de sus propios medios de protección y subsistencia. Es importante destacar que estas dos oposiciones surgen también del mito de Esquilo. La gran innovación de Protágoras emerge de la tercera oposición, aquella que aparece en el interior del saber humano entre las diversas *tékhnai* y la *arète politiké*. Este es justamente el quiebre que introduce el pensamiento del sofista con respecto a otras teorías de la época, como por ejemplo la de Demócrito, que subsumían la política entre el resto de las *tékhnai*. Es muy significativo el hecho de que el sofista se refiera solo al comienzo del mito a la *politikè tékhne*, para

[16] A lo largo de todo este mito opera una tripartición funcional en el ámbito divino de gran relevancia a la hora de analizar no solo la propuesta política protagórica, sino también la platónica. Es, como señala Brisson, una ideología introducida en el panteón, en la sociedad y en los diferentes actos importantes de la vida en comunidad. Tales funciones son: en primer lugar, la soberanía, en su aspecto mágico y violento, judicial y pacífico; en segundo lugar, el poder guerrero y la fuerza física; y, en tercer y último lugar, la fecundidad y la producción de alimentos y las riquezas bajo todas sus formas. El mito da cuenta de tal tripartición en el mundo de los dioses, modelo de la ciudad humana: la función soberana es cumplida por Zeus, detentor exclusivo del arte político. Zeus está protegido por guardianes terribles (*Prot.* 321d5) que representan la función guerrera. Y por último, Hefesto y Atenea representan la función productora. En el mito de Protágoras, dado que la función guerrera depende de la soberana, se reduce a la política, de suerte que en última instancia la oposición relevante será aquella que se da entre la política y la técnica. Cf. Brisson 2000: 114-115 y 121.

[17] Brisson 2000: 114-122

de ahí en más hablar exclusivamente de *aretè politiké*.[18] Esto parece surgir de la voluntad de contraponer las diversas *tékhnai* a la política. Tal diferencia explica la necesidad de establecer dos donaciones y dos estadios diferentes en el relato acerca de la génesis de la humanidad: el primero de ellos es aquel en que el hombre adquiere la *tékhne* y, a través de ella, alcanza la religión, el lenguaje y los diversos medios de nutrición y supervivencia; el segundo está dado por la adquisición de las condiciones para la *pólis*, que son la vergüenza y la justicia. Es importante señalar, siguiendo a Brisson, que mientras el fuego donado por Prometeo proviene de Hefesto y Atenea, la política proviene de Zeus: es el dios soberano el que determina y envía *aidós* y *díke* a los hombres. El hecho de conferirle un origen más elevado supone una clara jerarquización de la política en comparación con las técnicas.[19] Por otro lado, el quiebre en dos estadios implica el abandono de un paradigma tecnológico y la introducción de un paradigma "pleonéctico" o del conflicto para dar cuenta del origen de la sociedad.[20] La guerra del hombre contra el hombre podrá superarse solo en la medida en que todos participen de la *areté* política.

Otro punto relevante que debe ser analizado es la significación que asumen en este contexto los términos *aidós* y *díke*, que han sido traducidos como "vergüenza" y "justicia". Lo primero que debemos señalar es que se trata de dos virtudes complementarias desprovistas de espesor ético, pues implican la existencia de la norma en tanto que prescrita (*díke*) y en tanto que respetada en vistas de la opinión de los otros (*aidós*), de suerte que garantizan la posibilidad de una comunidad.[21] *Aidós* remite a un sentimiento que alude a la mirada y a la consideración del otro y evoca la más antigua moral aristocrática.[22] Caracteriza, como señala Cassin, "las civilizaciones de la vergüenza" en que el buen comportamiento se origina en el respeto de la opinión de los otros. En ningún caso, señala la autora, alude a un sentimiento de obligación moral cuya transgresión implicaría un problema de conciencia.[23]

[18] Cf. Ildefonse 1997: 33 quien sugiere la posibilidad de que Protágoras no considere que la política sea una *tékhne* aun cuando sea enseñable.

[19] Cf. Solana Dueso 2000: 99.

[20] Acerca de estos dos paradigmas, ver Vegetti 2004: 147-148.

[21] Cf. Ildefonse 1997: 231-238 y Brisson 1981: 126-132.

[22] Loraux 1993: 193 encuentra en el discurso fúnebre de Pericles una noción paralela a la de *aidós*, la de "vergüenza indiscutida" (*aischúne homologouméne*), constituyendo así uno de los pliegues discursivos a través de los cuales se filtraría la moral aristocrática.

[23] Cassin 1995: 219.

En lo que concierne a la justicia, Protágoras parece admitir una idea absolutamente externa, muy próxima a la defendida por Glaucón y discutida por Sócrates en *Rep.* II, que implica actuar con arreglo a normas exteriores en consideración de la opinión de la comunidad, pero desconociendo el sometimiento de tales normas a cualquier principio necesario y racional. *Aidós* refiere, pues, a una norma pública de conducta, a la conducta requerida en público. No es más que la motivación a respetar la *díke*. Como contraparte, la *díke* tiene fuerza solo en la medida en que cada uno experimenta el *aidós*.

Según se desprende del mito, la *areté* política representada por *aidós* y *díke* no es de carácter natural ni azaroso. Es por eso que algunos han querido encontrar en el mito una teoría del pacto.[24] Es verdad que, como señala Kerferd, no es posible asimilar sin más el modelo propuesto a un modelo contractualista, pues las voluntades particulares no asumen aquí, al menos explícitamente, ningún rol.[25] Sin embargo, el hecho de responder a este interrogante nos enfrenta con la necesidad de ofrecer una interpretación del mito. Kahn señala muy esquemáticamente los tres elementos que constituyen las teorías contractualistas del origen de la sociedad política: a. establecen una condición humana primitiva, un "estado de naturaleza" en que los seres humanos viven sin gobierno político y sin ninguna organización social; b. identifican ciertos principios de inseguridad o inestabilidad en su estado primitivo que conducen al hombre al desarrollo de una comunidad organizada; y c. establecen la legitimidad del gobierno y la legislación positiva remontándola a un contrato entre las partes interesadas.[26] En el mito de Protágoras, el cumplimiento de las dos primeras es evidente. El punto sería determinar qué sucede con relación a la última. Para responderlo es necesario ofrecer una "desmitologización" de la donación de *aidós* y *díke* por parte de Zeus a los hombres. Vegetti considera que debe interpretarse como una "fenomenología de autoformación del género humano": la génesis de la sociedad política se entiende como una fase de este proceso de autoformación. Se trataría de la postulación de un proceso antropogénico que supone un esquema evolutivo. Según esta lectura, pues, es el hombre el que se confiere a sí mismo la política. En este contexto hermenéutico, podría sugerirse que la presencia del *lógos* entre aquellas implicancias

[24] Kahn 1980: 105-106. Al respecto, ver el capítulo XI, donde son estudiadas en detalle las teorías contractualistas ofrecidas en el pensamiento griego de los siglos V y IV.

[25] Kerferd 1981: 147-148.

[26] Kahn 1980: 92-108.

de la donación del fuego por parte de Prometeo cobra un particular sentido. Junto con el *lógos* –que sí podría identificarse como algo natural en el hombre, si es que así interpretamos los dones que Prometeo le confiere al género humano antes de emerger de la tierra, así como las garras, o las alas en otros animales–, el hombre adquiere el instrumento fundamental que podrá conducirlo al pacto y a la creación de "lazos de recíproca amistad" (*desmoì philiás sunagogoí*, *Prot.* 322c).[27] Así se entiende también la orden de Zeus según la cual los hombres deben eliminar de la *pólis* a aquel que sea incapaz de participar de *aidós* y *díke* como si se tratara de una enfermedad. Este sería justamente el que no suscribiría el pacto. De modo que aquí parece intervenir, implícitamente, un elemento de naturaleza volitiva.

A continuación del mito, Protágoras ofrece una suerte de explicación de él. Allí afirma que, a diferencia de otros conocimientos, cuando se trata de la *areté* política se acepta la decisión de cualquiera, pues es el deber de todo el mundo participar de ella. De lo contrario no existirían *póleis* (*Prot.* 322d-323a), con lo cual se le sustrae el carácter de comunidad política a toda aquella que no suponga la participación de todos sus ciudadanos.

Ahora bien, si cruzamos estos elementos con los que surgen de la "Apología de Protágoras" estudiada en el apartado anterior, cobra especial relevancia la *homología* como condición fundante y, a la vez, objetivo último de la práctica política democrática. Esta envuelve la dimensión intersubjetiva como criterio último en lo que concierne a los asuntos públicos, así como la necesidad del acuerdo entre ciudadanos para lograr lazos de recíproca amistad. En este esquema el sofista adquiere un rol central en la medida en que, según hemos visto en "Apología de Protágoras", es quien logra justamente la *homología* a través de la persuasión. El discurso que legitimará tal rol será estudiado a continuación.

3. *Lógos* y *homología*

Al finalizar el relato del mito y su breve explicación, Protágoras ofrece, en términos de Veggetti, "una fenomenología de la opinión compartida",[28] con el objeto de responder a Sócrates en los mismos términos en que este le planteó

[27] Vegetti 2004: 145-148.
[28] Vegetti 2004: 149.

la aporía.[29] El argumento de Protágoras para apuntalar la tesis según la cual todos participamos en alguna medida de la *areté* política, sostiene que mientras que en el caso de las otras *aretaí*, si uno afirma ser buen flautista o destacarse en algún otro arte cualquiera en que no es experto, se burlan de él o se irritan y lo ven como a un loco, en el caso de la justicia y el resto de las *aretaí* políticas, si alguien habla con sinceridad en contra de la mayoría (lo cual supone ser injusto y reconocerlo), la sinceridad se considera locura (*manía*) antes que sensatez (*sophrosúne*) y conduce a la exclusión de la sociedad (323b). En efecto, los atenienses consideran que delira quien no *aparenta* ser justo (*phánai eînai dikaíous*), lo cual sería una prueba de que todos participan aun en un mínimo grado de la justicia. Quien no respeta esta norma corroe el fundamento mismo de la *pólis*. Es el aparecer, entonces, el que determina la pertenencia a la comunidad política.

Así, el primer punto a señalar en el análisis de este argumento es el hecho de postular como condición de la *pólis* democrática la institución de un lazo social aparente.[30] Según esta lectura, la condición para la *pólis* es la *apariencia* de justicia y no el hecho de que todos actúen en forma justa. Sin embargo, la alternativa entre ser y (a)parecer sería ajena al pensamiento protagórico según se sigue, por un lado, de la doctrina de la *homo mensura* de acuerdo con la cual todo ser se reduce a la *phantasía*.[31] Y, por otro lado, de la propia concepción de la justicia en términos de respeto a la norma exterior ya analizada. Para el sofista ser justo es parecerlo, de modo que lo relevante en este argumento no es la censura a la injusticia, sino más bien al hecho de *emitir abiertamente un discurso* en contra de la justicia, lo cual supone oponerse a la mayoría. En otros términos, lo inadmisible en una comunidad política no es la injusticia, que, como veremos en lo que sigue, será objeto de un castigo con fines disuasivos, sino el hecho de romper cierto pacto implícito entre los ciudadanos, que opera como sostén de la comunidad política. De acuerdo con la interpretación sugerida, habría que distinguir en principio dos tipos de hombres: aquellos que consienten en establecer la justicia como condición de la sociedad y aquellos que lo niegan. Este sería el grupo que en el mito es objeto del decreto de Zeus según el cual se

[29] Acerca de la relación entre *múthos* y *lógos*, cf. Kerferd 1981: 135, quien considera que son dos maneras complementarias y diferentes de sostener las mismas tesis y que encuentra entre ambas una clara consistencia. Contra esta opinión, Reale 2004: 140-141 considera que la intención de Platón es exhibir una mala utilización del mito en la medida en que no acuerda con el *lógos*.

[30] Cf. Gallego 2003: 356-359 y Vegetti 2004: 149-150.

[31] *Teet.* 151e-152a.

debe eliminar al incapaz de participar en *aidós* y *díke*. En definitiva, este no sería otro que quien habla en contra de la justicia y de la mayoría.

El otro punto digno de señalar con relación a este argumento es la estilización platónica que supone el hecho de referirse a la exclusión de quienes atenten, no a través de su acción, sino más bien a través de su discurso, contra la comunidad política democrática. El argumento despierta de inmediato el siguiente interrogante: ¿acaso no fue Sócrates el que hablaba en contra de la mayoría, que fue considerado loco y excluido de la sociedad humana a través de la condena a muerte? ¿No sugiere Platón que esta lógica es la que condujo a la injusticia suprema cometida contra su maestro? Lo que no admite la *pólis* democrática no es la injusticia, sino el hecho de violar la recíproca presunción de justicia, contra la cual precisamente habría atentado Sócrates.

El *lógos* subraya el hecho de que la *aretè politiké* y la *dikaiosúne* no pueden ser consideradas una posesión definitiva, de ahí la gran importancia que en ese planteo asumirá la postulación de un proyecto educativo colectivo que transforme la ficción originaria que supone la *pólis* en realidad. Esto significa que el don de Zeus no implicaba exactamente conferir al hombre el arte político como algo acabado, sino solo como posibilidad a ser plenificada a través de la práctica social e individual. La enseñabilidad de la *areté* es demostrada por Protágoras acudiendo, una vez más, a las prácticas de la comunidad. Así, encuentra en la sociedad ateniense un modelo de educación que supone la interiorización de un criterio de justicia a través de la enseñanza y el castigo. En lo que concierne a la enseñanza, el sofista afirma que toda la *pólis* enseña la justicia y la *areté* política, al igual que si se tratara del idioma materno. Así como nadie en particular nos enseña a hablar, sino que todos lo hacen, la *areté* política es inculcada tanto privada como públicamente por toda la sociedad: los padres, las niñeras, los maestros de escuela, las leyes y el castigo, todos ellos nos van enseñando sucesivamente lo que se debe hacer y lo que no. De modo que en la formación de los ciudadanos es tan importante la intervención de aquellos que no eran ciudadanos (en especial las figuras femeninas) como la de quienes lo eran y la de la *pólis* misma como institución. Este modelo de *paideía* propuesto por Protágoras supone, pues, la reproducción de valores existentes compartidos por todo el cuerpo social y no solamente por el de los ciudadanos. La importancia conferida a la reproducción de los valores políticos podría leerse en tanto correlato político de una concepción coherentista de la verdad: no hay un afuera del propio sistema de creencias que posibilitan la vida en común, así como no hay una cosa en sí al margen de las opiniones.

En lo que se refiere al castigo, Protágoras señala que su objeto no es el de la venganza ciega, como harían los animales, sino la educación a través de la disuasión. Ahora bien, si el castigo es necesario, evidentemente es en función de la posibilidad de no respetar la justicia. Esto conduce a la pregunta acerca de cómo es posible que aquellos que participan en la *díke* actúen injustamente. Este hecho evidencia que la donación de Zeus no supone la posesión efectiva de tales virtudes, sino solo la de un *criterio* común a partir del cual incluso aquel que es injusto pueda ser considerado como tal. Se es injusto en la medida en que se actúa mal a sabiendas de que es así.[32] El argumento de Protágoras da la pauta de que la donación de *aidós* y *díke* a todos los hombres no implica la efectiva y definitiva posesión de la *areté* política, sino más bien la condición para adquirirla, pues, como señalará enseguida Protágoras, la *areté politiké* no es por naturaleza ni por azar, sino que solo puede ser alcanzada a través de la práctica.

Hasta aquí, Protágoras ha probado que la *areté politiké* es enseñable y, a la vez, que en alguna medida ya es poseída por todos los hombres. En ese sentido, supone una legitimación de la práctica de la democracia, pero no aún de la práctica sofística. Para responder a la segunda objeción socrática, según la cual la virtud no es enseñable porque de padres excelentes nacen hijos mediocres, el sofista ofrece un argumento basado en la oposición entre la *areté* política y las disposiciones naturales (324d2-328c2). En una sociedad en que todos reciben de todos la educación política, las diferencias aparecen solo en virtud de las condiciones naturales de cada uno. Sin embargo, señala Protágoras, esto no desmerece el hecho de que todos participamos en algún grado de la *areté* política, y en ese sentido, si comparáramos a un hombre que vive en la *pólis* (democrática, según parece) con otro que no lo hace, incluso el más injusto de los hombres que participa de la *pólis* parecería justo. Estas diferencias naturales no eliminan la necesidad de la práctica, y dado que algunos aventajan en alguna medida a otros en la enseñanza de la *areté*, el sofista logra justificar su propia labor y, a la vez, legitimar el dominio por naturaleza de algunos en las ciudades, a pesar de que todos participen de las decisiones.[33] Así,

[32] Esto no obviaría, sin embargo, la posibilidad del conflicto en cuanto a la interpretación de una acción particular. La *prâxis*, como notará Aristóteles, tiene poco de exacta. Lo que sí cuenta aquí es que las acciones concretas pueden ser juzgadas a partir de un criterio común. ¿Y este no sería acaso la ley?

[33] Contra esta interpretación, cf. Reale 2004: 138-141, quien considera que mito y *lógos* se anulan el uno al otro. En primer lugar, si la virtud es un don divino y Zeus lo distribuye

si bien Protágoras acude a la naturaleza para demostrar la diferencia en cuanto a la participación en la *areté*, se podría pensar que no desecha los criterios democráticos en la medida en que es la mayoría la que les confiere a algunos, los instruidos y mejor dotados por naturaleza, el reconocimiento.

4. CONCLUSIÓN

A partir de la lectura propuesta, la dimensión epistemológica y la dimensión política del discurso de Protágoras se manifiestan plenamente consistentes. La tesis de la *homo mensura* desplegada en el *Teeteto* y la legitimación de la democracia ofrecida en el *Protágoras* suponen una estructura común: una y otra ponen en juego un elemento de orden horizontal (la opinión de *todos los hombres* es igualmente verdadera, en el contexto epistemológico; *todos los hombres* participan de *aidós* y *díke*, en el contexto político); y, en tensión con este, un elemento de orden vertical a partir del cual se establece una jerarquía (*solo el sofista* tiene la posiblidad de dirigir las opiniones hacia lo mejor, en el contexto epistemológico; *solo el sofista* es maestro de *areté* por participar en mayor medida de *aidós* y *díke*, en el contexto político). Esta tensión, según hemos visto en el capítulo introductorio, se corresponde con una paralela que opera en la *pólis* democrática: si bien todos participan en los asuntos políticos, solo algunos ejercen el poder.

---

indistintamente a todos los hombres, no puede justificarse la posibilidad de que haya hombres injustos. En este sentido es absurdo, sostiene el autor, que Zeus disponga que quien no se somete a la justicia debe ser castigado con la muerte. Ya se ha brindado una interpretación según la cual aquel que debe ser eliminado no es meramente el injusto, sino el que rechaza el sometimiento a la justicia en su discurso. Por otro lado, Reale pasa por alto el verbo *metékhein* que presenta Protágoras en 322d1, que supone la admisión de grados en la participación en la justicia: todos comparten *en alguna medida* la justicia y la *areté* política. Por otro lado, Reale entiende que Protágoras incurre en una contradicción aún más flagrante cuando afirma que la *areté* política no es un don natural (caso contrario no sería enseñable). Esta afirmación estaría contradiciendo el sentido del mito pues la virtud es un don divino, lo cual equivale a decir que es un don que el hombre recibe por naturaleza. Por último, sostiene Reale, al afirmar en su *lógos* que todos somos maestros de virtud, así como todos somos maestros de la lengua materna, Protágoras no puede justificar su propio oficio. Según la interpretación asumida, a través de la gradualidad postulada en la participación en la *areté* Protágoras sale del paso en forma absolutamente consistente.

Sobre la base de tal tensión, objeto de crítica por parte de Platón, el *lógos* asume un lugar central: es su empleo el que fija las diferencias, el que legitima y, a su vez, pone en práctica el gobierno por parte de algunos. Es por eso que el sofista/orador se erige en político: es su *lógos* persuasivo el que le confiere hegemonía en el escenario de la *pólis* democrática donde el ejercicio de la palabra constituye la *prâxis* por excelencia.[34]

[34] En *Retórica*, Aristóteles afirma que Protágoras enseñaba a convertir el argumento más débil en el más fuerte (*Retórica* II 24, 1402ª = DK 80A21). En esta célebre doctrina del *kreítton lógos* (el *lógos* más fuerte) se exhibe con claridad que el ejercicio de la palabra supone también el ejercicio de la fuerza (*krátos*): persuasión y coerción no van reñidas, sino que por el contrario, al igual que establece Gorgias, van de la mano. El planteo supone el contexto del combate (*agón*) entre dos posiciones contradictorias. El discurso más débil se manifiesta no como el más falso, sino como aquel que no alcanzaría la adhesión necesaria para prevalecer frente a su contrario. El más fuerte, en cambio, sería el que logra imponerse a través de la persuasión. Esta capacidad de imponerse o no hacerlo parece no responder al contenido del *lógos* en cuestión, sino a la pericia del orador que encontrará el modo de presentarlo a la opinión del auditorio para que su propio discurso se imponga frente a su contrario.

CAPÍTULO IX

Platón y la política: entre una retórica del placer y una retórica de la moral

Martín Forciniti

El auge de la sofística durante el siglo V a. C. coincidió con la época de mayor esplendor del imperio ateniense. Desarticulado este tras su derrota en la Guerra del Peloponeso, se produjo un profundo cuestionamiento social a la reputación de sofistas y oradores, quienes habían estado directa e indirectamente vinculados a las decisiones tomadas por la Atenas democrática durante el conflicto bélico.[1] Platón (427-347 a. C.) participó de este clima de época, siendo uno de los principales responsables de convertir el término "sofista" en un nombre peyorativo para la posteridad; pero su crítica no se limitó a estos personajes, sino que abarcó a todo el sistema democrático ateniense. La democracia había condenado a muerte a su maestro Sócrates en 399 a. C., por considerarlo uno más de los tantos "corruptores de la juventud". En consecuencia, uno de los principales objetivos de la obra filosófica de Platón fue el de reivindicar a su maestro, intentando distinguir y separar a los verdaderos filósofos de los sofistas.

En este proyecto se inscribe el diálogo *Gorgias*, que hemos seleccionado para caracterizar la postura platónica en torno a la retórica, la persuasión y el vínculo de ambas con el poder político. La obra escenifica un diálogo ficticio entre Sócrates, representante de la filosofía, y los oradores Gorgias, Polo y Calicles. El eje de nuestra interpretación es la idea de que en este diálogo se manifiesta el antagonismo entre dos modos de vida, uno filosófico y el otro sofístico,[2]

[1] Ver la "Introducción" en el presente volumen.

[2] Esta propuesta se enfrenta a otras lecturas, como las que sostienen que la oposición capital de este diálogo se da entre filosofía y retórica, o las que subrayan la –a nuestro parecer, difusa– distinción que presenta el diálogo entre retórica y sofística.

los cuales a su vez implican dos maneras opuestas de entender la retórica y la política. Sostenemos que los personajes de Gorgias y de sus discípulos (Polo y Calicles) han sido compuestos por Platón para ejemplificar la manera en que la enseñanza y la cosmovisión sofística se encontraban arraigadas en las opiniones y prácticas de los oradores (al igual que en numerosos intelectuales, como poetas, historiadores, etc.). En ese sentido, nos referiremos a ellos alternativamente como "oradores", "oradores sofísticos" o "sofistas". El retrato del encarnizado combate entre los defensores de cada modo de vida posee un cariz trágico, dado que el lector conoce que, históricamente, ambos casos tuvieron consecuencias nefastas: la vida filosófica de Sócrates, alejado de las asambleas democráticas y dedicado a las discusiones privadas, lo condujo a la muerte; mientras que la conducta sofística de los oradores, caracterizada por un deseo de acumulación de poder personal a cualquier precio, fue uno de los motivos que llevaron a la ciudad a una derrota bélica catastrófica.

Dividiremos el análisis del diálogo en dos secciones. La primera examinará la manera en que el *Gorgias* presenta la mencionada disputa en torno al adecuado uso de la palabra. Analizaremos las diferencias y similitudes que existen entre los recursos persuasivos utilizados por los oradores y aquellos de los que se vale Sócrates. En esta discusión, que versa aparentemente sobre cuestiones formales, ya se encuentran implícitas dos concepciones contrapuestas en torno al poder político y el rol que le cabe a la retórica en el ejercicio de este, cuestiones que serán abordadas en la segunda sección. Esta división no implica entonces una independencia entre ambos abordajes, sino que se lleva a cabo en pos de una mayor claridad expositiva y analítica de las complejas problemáticas que se entrelazan en este diálogo.

1. Exposición y diálogo: entre la filosofía y la sofística

El *Gorgias* constituye uno de los diálogos platónicos más virulentos, en el que las posiciones enfrentadas se muestran prácticamente irreductibles e irreconciliables. Sócrates intentará demostrar la peligrosidad del orador para la ciudadanía cuando de él dependen los destinos de la *pólis*. Por su parte, Gorgias, Polo y Calicles pretenderán negar tales imputaciones, pasando a su vez a atacar a la filosofía y a quienes se dedican a ella, caratulándolos de incompetentes en las cuestiones públicas. En efecto, se trata de un diálogo que escenifica un combate, y así lo anticipan sus primeras palabras: *pólemos* (guerra) y *mákhe* (lucha) (447a).

El primer asunto que ocupa a los interlocutores es establecer los términos en que se desarrollará esta batalla discursiva. Asoma aquí un primer diferendo en torno al uso de la palabra, dado que Sócrates prefiere la forma dialógica, de preguntas y respuestas breves (*brakhulogía*, "discurso corto"), y los oradores se hallan más habituados a la sucesión de largos monólogos expositivos (*makrología*, "discurso largo"). Para Sócrates, el diálogo resulta mucho más adecuado para alcanzar aquello que él busca en tanto filósofo: una definición, un discurso que diga el "qué es" (*tì ésti*), la esencia de las cosas. Esta búsqueda filosófica de definiciones a través del diálogo hace su aparición ya en la situación dramática inicial, cuando el orador Calicles invita a Sócrates a su casa para escuchar la exposición retórica de Gorgias. Sócrates rechaza este rol pasivo que se le intenta asignar y propone, en cambio, interrogar activamente al maestro de Leontinos en torno a la especificidad de la retórica y a los objetos sobre los cuales versa:

> Muy bien, Calicles; pero ¿estaría dispuesto Gorgias a dialogar (*dialekhthênai*) con nosotros? Porque yo deseo preguntarle cuál es el poder de su arte y qué es lo que proclama y enseña. Que deje el resto de su exposición (*epídeixis*) para otra vez, como tú dices (447b-c).[3]

El *diálogo* posee para Sócrates una superioridad metodológica y ética en la búsqueda de la verdad, ya que el vínculo inmediato que establece entre sus reducidos participantes permite siempre volver sobre lo dicho y corregirlo, especialmente cuando las consecuencias que se derivan de una opinión tomada por cierta resultan insatisfactorias o aporéticas. A su vez, por tratarse de una conversación privada, no posee límites temporales fijos o normativas institucionales que regulen su desarrollo. Por el contrario, la *exposición* oratoria se limita a enunciar, durante un tiempo predeterminado y ante una multitud de personas (reunidas en un tribunal, una asamblea o reunidas para una alocución pública), un discurso en que se defiende una tesis polémica, cuya verdad no es corroborada posteriormente mediante un intercambio de ideas entre el orador y su público.

Ante esta alternativa en torno al adecuado uso de la palabra, Sócrates consigue imponer su voluntad y suscribe un pacto (*homología*) con su primer contendiente, Gorgias, según el cual ambos se comprometen a respetar la regla i): abstenerse de usar largos discursos expositivos, dialogando a través

[3] Todas las citas de este capítulo toman como referencia la traducción de Calonge Ruiz (2000); la hemos modificado en los casos en que lo consideramos conveniente.

de preguntas y respuestas breves (449b). Posteriormente, Sócrates dejará en claro que el diálogo no asegura por sí mismo el arribo a definiciones verdaderas, a menos que se vea regulado por dos condiciones adicionales: ii) que no se acepte nada que no haya sido acordado por ambas partes, sin avanzar en la discusión hasta que ese consenso no se haya alcanzado; iii) que los interlocutores sean sinceros en sus opiniones, sin decir lo contrario de lo que piensan ya sea por ignorancia, vergüenza o ánimo de engañar al otro (487e). Llamaremos a la ii) "condición de consenso", y a la iii), "condición de transparencia". Ambas resaltan otra gran diferencia entre el diálogo filosófico y la exposición oratoria: la manera en que en cada caso se superan las posiciones encontradas. Si dos oradores disputan sobre un tema, desarrollando una exposición cada uno, la decisión acerca de quién tiene razón le corresponde a un agente externo –jueces, jurados o asambleístas– que se pronuncia a favor de alguno de los dos contrincantes. En cualquier caso, ambos disidentes se retiran de la discusión con la misma opinión que tenían previamente, con la diferencia de que uno ha resultado ganador y el otro perdedor. Sócrates critica explícitamente este procedimiento, según el cual la supuesta verdad es alcanzada mediante la acumulación de testigos (*martús*)[4] o votos, los cuales pueden estar previamente arreglados:

> Oh bienaventurado, intentas convencerme con procedimientos retóricos como los que creen que refutan ante los tribunales. En efecto, allí estiman que los unos refutan a los otros cuando presentan, en apoyo de sus afirmaciones, numerosos testigos (*márturas*) dignos de crédito, mientras el que mantiene lo contrario no presenta más que uno solo o ninguno. Pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad, pues, en ocasiones, puede alguien ser condenado por los testimonios falsos de muchos y, al parecer, prestigiosos testigos (471e-472a).

En contraposición, el filósofo sostiene que un diálogo reglado por las condiciones de consenso y transparencia obliga a que las disidencias entre los interlocutores sean resueltas por ellos mismos, sin recurrir a ninguna dudosa instancia externa de legitimación. Pues, según lo dicho, el diálogo no avanza hasta que los participantes no alcancen un acuerdo sobre el tema en discusión. Esto implica, a su vez, un movimiento interno, espiritual, en ambos interlocutores, en el que sus opiniones previas no permanecen iguales, sino que se han

[4] Ver el capítulo XI del presente libro.

visto enriquecidas. La apuesta por el consenso y la transparencia puede ser leída como la respuesta socrática ante lo que, en capítulos anteriores, se ha señalado como la pérdida de confianza en los juramentos, derivada de cierta "secularización" ocurrida en la vida pública griega, en el marco de la cual los dioses han dejado de ser los garantes del orden político.[5] Puesto que no se puede confiar en la veracidad de quien jura no mentir, ni siquiera en aquel que lo hace por los dioses, Sócrates propone que la única manera de alcanzar la verdad (*alétheia*) es que, en lugar de acumular testigos a favor de uno mismo en contra de otro, ambos discutidores deben convertirse en testigos de una posición que no le pertenece a ninguno, sino que emerge en la misma práctica dialógica (472b-c).

Sin embargo, además de este proclamado interés en la búsqueda consensuada y transparente de la verdad, es posible detectar otro objetivo detrás de la utilización del diálogo y de sus cláusulas reguladoras. Pues estas se oponen punto por punto a la concepción sofística del uso de la palabra: así como la regla i) apuntaba a prohibir la elocuencia expositiva, característica de los oradores, la condición ii) inhibe la posibilidad de que la postura de uno de los dos interlocutores se imponga (sin consenso) sobre la del otro, y la iii) no permite que tal imposición se efectúe por medios persuasivos engañosos, tales como la mentira, la simulación y el cambio sorpresivo de opinión, típicas de la práctica sofística. En consecuencia, es posible advertir una estrategia de parte de Sócrates, tendiente a despojar a sus adversarios de sus principales armas de defensa y ataque, colocándolos en un terreno favorable al triunfo de la filosofía. Más aún, la mentada horizontalidad en la investigación dialogada de la verdad oculta el hecho de que, si el que interroga al otro es siempre el mismo (en este caso, Sócrates a los oradores), se produce una diferencia de poder entre quien conduce la conversación y quien se limita a responder. Podríamos sospechar entonces, como lectores y espectadores del diálogo, que Sócrates también construye un discurso "retórico", en el sentido de que se vale de una serie de herramientas persuasivas específicamente seleccionadas para imponer su opinión sobre un público determinado, asegurando así la jerarquización de la filosofía y del filósofo por sobre la retórica tradicional y el orador sofístico.[6]

A pesar del aparente triunfo de esta estrategia socrática de desarme de los oponentes, a lo largo de todo el diálogo Platón se ocupa de resaltar constantemente la

[5] Al respecto, ver el capítulo III.

[6] Así, en palabras de Rosetti (1998), la estrategia socrática entrañaría una "retórica de la anti-retórica".

dificultad, por momentos insalvable, de asegurar la subsunción de la retórica sofística a las reglas de la filosofía. En este sentido, la regla i) requiere ser recordada y reafirmada por Sócrates al asumir Polo, discípulo de Gorgias, como nuevo interlocutor de Sócrates:

> Si tú pronuncias largos discursos sin querer responder a lo que yo te pregunte, ¿no sufriré yo un gran daño si no se me permite marcharme y dejar de escucharte? Si tienes interés en la cuestión que hemos tratado y quieres rectificarla, pon de nuevo a discusión, como acabo de decir, lo que te parezca; pregunta y contesta alternativamente, como Gorgias y yo; refútame y permite que te refute (462a).

Incluso habiendo hecho esta advertencia, la *makrología* expositiva de los oradores seguirá inmiscuyéndose subrepticiamente en la conversación, e incluso, sorprendentemente, en el propio discurso (*lógos*) de Sócrates, quien, luego de un largo monólogo, se verá obligado a reconocer ante Polo que

> Quizás he obrado de modo inconsecuente prohibiéndote los largos discursos y habiendo alargado el mío demasiado. (465e)

Por su parte, la condición ii) también se verá rota de manera extrema por ambas partes hacia el final del diálogo, pues Calicles (el tercer y último contrincante del filósofo) se negará a seguir respondiendo las incisivas preguntas de Sócrates, y este, incapaz de convencerlo de continuar la discusión, decidirá hablar él solo por los dos (505d-e). En suma, tanto el orador como el filósofo abandonan la premisa de llevar a cabo sus indagaciones a partir del previo consenso. Incluso la condición iii) será violada por sus suscriptores: Calicles afirmará que solo acuerda con Sócrates para complacerlo, sin estar verdaderamente convencido de lo dicho (499b) y será descubierto por el filósofo cambiando de opinión con el propósito de engañarlo (499b-c); pero también Sócrates será acusado por Calicles de cambiar de perspectiva maliciosamente, intentando ridiculizar a los oradores, al hablar unas veces desde el punto de vista de la ley (*nómos*) y otras desde el de la naturaleza (*phúsis*) (483a).[7] La última afrenta de los oradores al diálogo filosófico consistirá en su intento de apropiarse de él, poniendo en evidencia la voluntad de poder oculta detrás de la retórica de Sócrates: para que la filosofía someta dialógicamente a la sofística,

[7] Para esta clásica distinción sofística consultar el capítulo XI.

la primera debe monopolizar el lugar de la pregunta. Así, el impetuoso Polo se erigirá en numerosas oportunidades como interrogador, aunque siempre bajo el constante acecho de un Sócrates que, reacio a ceder su supremacía, se dedicará a corregir permanentemente la manera de preguntar del orador:

> En mi opinión, estás bien instruido para la retórica; pero dije que habías descuidado el modo de mantener un diálogo (471d).

Sócrates pretenderá también controlar las preguntas que Polo le formula (462d, 463c), para finalizar forzándolo a resignarse al lugar subordinado de la respuesta (467c).

¿Cuál es el significado de esta mutua violación de las cláusulas filosóficas de conversación? Del lado de los oradores, es claro que se trata de una rebeldía completa ante el propósito socrático de someter su práctica a una serie de principios cuya aceptación implicaría en último término la autodestrucción de la retórica sofística. En cuanto a las infracciones de Sócrates a sus propias reglas, consideramos que no debe inferirse que el filósofo descrea de la validez de su método, ya que en numerosos diálogos platónicos el personaje de Sócrates defiende las mismas convicciones, con resultados mucho más satisfactorios. Lo que diferencia este diálogo de otros es que en este los interlocutores no estiman en nada a la filosofía, y no están dispuestos a concederle un lugar de supremacía frente a otras prácticas, concesión que parece ser indispensable para conversar adecuadamente con Sócrates. En resumen, estos desencuentros y desafíos mutuos entre la filosofía y la sofística a la hora de establecer las condiciones para poder entablar una discusión no hacen más que expresar un desacuerdo fundamental en torno a quién de los ciudadanos de la *pólis* debe usufructuar el poder que brinda la palabra. Nos dedicaremos a continuación a profundizar las características de este desacuerdo.

2. El vínculo entre palabra y poder político

En esta sección concentraremos nuestra atención en el término *dúnamis*, que admite ser traducido por "capacidad", "poder" y "potencia", contraponiendo la concepción de los sofistas y el filósofo al respecto.[8] Esta noción sufre una serie

[8] Seguimos aquí algunas de las tesis defendidas por Pilar Spangenberg en Díaz y Spangenberg (2004).

de deslizamientos semánticos a lo largo del diálogo, específicamente en la voz de cada nuevo interlocutor de Sócrates. Al sucederse las apariciones de Gorgias, Polo y Calicles, la distancia que separa a la palabra (*lógos*) de la capacidad o el poder políticos (*dúnamis*) se irá acortando hasta llegar a ser nula. *Lógos*, *dúnamis* y *prâxis* se identificarán progresivamente, ratificándose lo explicado en el capítulo introductorio: tener la capacidad de persuadir a la multitud ateniense, reunida en la Asamblea, para tomar una decisión, implica ya en sí misma una praxis política.[9] Antes de abordar las posiciones sostenidas por los personajes de los oradores en el diálogo platónico, cabe mencionar que en el trasfondo de aquellas operan algunos aspectos del ya analizado *Encomio de Helena*, del sofista Gorgias,[10] a saber: a) la caracterización de la palabra en términos de poder; b) la asimilación de la palabra a otras formas de violencia; y c) la neutralidad moral del engaño (*apáte*), a partir de la postulación de la opinión (*dóxa*) como única forma de conocimiento existente.

a) Como vimos en el *Encomio de Helena*, el *lógos* es llamado "máximo soberano" (*mégas dunastés*), con lo cual se asocia la palabra a la soberanía política. Inmediatamente se especifica en qué radica este poder de la palabra sobre los seres humanos: "es capaz (*dúnatai*) de acabar con el miedo, suprimir el dolor, producir alegría e intensificar la compasión" (*EH* 8).[11]

b) Esta capacidad de modificar o suscitar emociones es sin lugar a dudas de naturaleza violenta, tal como lo revela la equiparación que realiza Gorgias entre la palabra y otros agentes de coerción: los dioses, la necesidad, la violencia física y el amor. Todos ellos aparecen, junto con el *lógos*, como posibles causas de la fuga de Helena junto con Paris; así, la tradición se habría equivocado al señalarla como culpable de desencadenar la guerra de Troya, ya que en realidad habría sido víctima de una compulsión ejercida por fuerzas a las que ningún mortal podría oponerse: "Lo persuasivo tiene, por un lado, un nombre contrario a la necesidad, pero por otro, su mismo poder (*dúnamis*). Entonces, la palabra (*lógos*) que persuadió al alma, fuerza a la que persuadió tanto a someterse a las cosas dichas, como a consentir en las cosas hechas" (*EH* 12). Gorgias reconoce así la imposibilidad de una distinción clara entre violencia y persuasión.

[9] Arendt 1998: 26 subraya el peso político del *lógos* en el pensamiento griego.

[10] Este hecho apoya nuestra propuesta interpretativa de que Platón compuso a estos personajes como representantes de una "retórica sofística"; es decir que no tenía el propósito de distinguir tajantemente a la retórica de la sofística, sino de presentar aquella como una de las tantas ramas de esta.

[11] La traducción corresponde a Marcos y Davolio (2011).

c) Por último, en cuanto a la opinión (*dóxa*), Gorgias afirma: "No es posible recordar el pasado, ni examinar el presente ni adivinar el futuro. De suerte que en la mayor parte de los casos, la mayoría de los hombres toman la opinión como consejera del alma. La opinión, que es vacilante e incierta, envuelve a quienes de ella se sirven en suertes vacilantes e inciertas" (*EH* 11). Esta crítica a la *dóxa* parece adelantar la que se llevará a cabo en la obra platónica, según la cual el sabio debe apartarse de la endeble opinión de la mayoría de los hombres y buscar el verdadero conocimiento (*epistéme*), reservado a pocos. Sin embargo, a diferencia de Platón, Gorgias no ofrece ninguna alternativa a la opinión, ni profiere ningún juicio moral contra esta forma lábil de conocimiento. Al no haber conocimiento verdadero, sino múltiples opiniones, el engaño (*apáte*) verbal no consistirá en convencer al otro de una falsedad (ya que no hay falsedad sin verdad), sino meramente en persuadirlo para que sustituya una opinión previa por una nueva, sin ser ninguna de las dos más verdadera que la otra. Así, *el engaño es considerado en sí mismo como moralmente neutro*; solo podrá ser calificado de justo o injusto en función del fin práctico con el que se utilice este poder (*dúnamis*) de la palabra (*lógos*).

2.1. Gorgias: la neutralidad de los mecanismos de esclavización

Luego de esta reseña de las principales concepciones del Gorgias histórico, retomemos el diálogo platónico, para ver de qué manera estas se hallan presentes en las posiciones de los oradores sofísticos. La pregunta sobre el poder del arte retórico tal como el personaje de Gorgias dice practicarlo aparece en sus primeros intercambios con Sócrates:

> Soc. – (...) yo deseo preguntarle cuál es el poder (*dúnamis*) de su arte (*tékhnes*) y qué es lo que proclama y enseña (447c).

Y poco más adelante:

> Soc. – (...) Gorgias, dinos tú mismo cómo debemos llamarte, en virtud del arte (*tékhnes*) del que eres conocedor (*epistémona*).

GOR. – De la retórica (*rhetorikê*),[12] Sócrates.
SOC. – Así pues, hay que llamarte orador (*rhétor*)
(449a).

Sócrates afirma asimismo ser capaz (*dunatón*) de hacer oradores a otros (449b) y, una vez establecido "qué es" (*tí ésti*) lo que Gorgias dice saber y enseñar, le pregunta "sobre qué" (*peri tî*) trata este saber; la respuesta del orador es "sobre los discursos (*lógous*)" (449d). Sin embargo, esta no satisface al filósofo, pues existen otros saberes que se ocupan igualmente de los discursos, de manera que Gorgias se ve en la obligación de especificar sus ideas. Afirma entonces que se trata de un arte en el cual toda la acción (*prâxis*) se produce a través de la palabra (*lógon*) (450d-e), es decir que la palabra y la acción prácticamente se identifican. A su vez, según Gorgias, la retórica "hace capaces (*dunatoús*) a los hombres para hablar" (449e), y es el mayor bien para ellos, ya que:

GOR. – (...) les procura libertad y a la vez permite a cada uno dominar a los demás en su propia ciudad.
SOC. – ¿Qué quieres decir?
GOR. – Persuadir (*peíthein*), por medio de la palabra, a los jueces en el Tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea, y en toda reunión en que se trate de asuntos políticos (452d-e).

Entonces, la retórica enseña un uso de la palabra cuyo poder (*dúnamis*) de persuasión (*peithó*) es en sí mismo una acción (*prâxis*), dado que esclaviza a todos los oyentes. Gorgias especifica que esta persuasión del orador se lleva a cabo en los casos en que debe decidirse sobre lo que es justo o injusto, bueno o malo (454b), revelando así que se trata claramente de un *poder político*. Este tendría particular incidencia en la vida pública ateniense, por ejemplo, en el caso de que en la Asamblea debiese tomarse una decisión acerca de a quién encomendar una tarea que involucrara a toda la ciudad (construir embarcaciones, proyectar una edificación, planificar una batalla, etc.). Frente a la posición de Sócrates, para quien en tal caso el consejero de la

[12] Cole 1995: 2 señala que esta es la primera vez que aparece el término *rhetorikê* en la historia, lo cual se ofrece como sustento de su tesis de la invención de este arte por parte de Platón. Sin embargo, este diálogo carecería de sentido si la retórica no estuviera ya constituida como una actividad ejercida por un grupo de hombres que, de hecho, la concebían como una *tékhne*. De lo contrario, deberíamos hablar, antes de Platón, de rétores sin retórica.

ciudad debería ser un experto o *técnico* en la tarea en cuestión (el constructor de barcos, el arquitecto y el estratega respectivamente), Gorgias postula al orador como aquel a quien le cabe *el consejo* y más aún, dada su gran capacidad persuasiva, *la decisión* en este tipo de casos. Aunque reconoce la necesidad del consejo de los técnicos, sostiene que en la elección de tales individuos es el orador quien hace prevalecer su opinión (456a). De manera que siempre habrá una decisión previa a la del técnico en lo que concierne a los asuntos comunes de la *pólis*, y esta será la del orador, que se erige así como el detentor del mayor poder político en la ciudad. Gorgias refuerza su postura con ejemplos históricos, recordando que las obras militares atenienses concernientes a los arsenales, las murallas y la construcción de puertos proceden de los consejos de Temístocles y Pericles, que no eran expertos en estas tareas, sino oradores (455d-e). Sobre esta base, puede Gorgias afirmar que la retórica "abraza y tiene bajo su dominio la potencia (*dúnamis*) de todas las artes (*tékhnai*)" (456a-b), de modo que sin su auxilio, estas serían absolutamente *impotentes*. Esta *dúnamis* de dominio sobre hombres y técnicas que brinda la retórica es presentada por Gorgias como un poder político moralmente neutro, que puede ser utilizado tanto para el bien como para el mal:

> En efecto, el orador es capaz (*dunatós*) de hablar contra toda clase de personas y sobre todas las cuestiones, hasta el punto de producir en la multitud mayor persuasión que sus adversarios sobre lo que él quiera; pero esta ventaja no le autoriza a privar de su reputación a los médicos ni a los de otras profesiones, solamente por el hecho de ser capaz (*dúnaito*) de hacerlo, sino que la retórica, como los demás medios de lucha, se debe emplear también con justicia. Según creo yo, si alguien adquiere habilidad en la oratoria y, aprovechando la potencia (*dúnamis*) de este arte, obra injustamente, no por ello se debe odiar ni desterrar al que le instruyó; este transmitió su arte para un empleo justo, y el discípulo lo utiliza con el fin contrario (457a-c).

En suma, a lo largo de estos pasajes, y en sintonía con los planteos del Gorgias histórico, el personaje homónimo del diálogo platónico a) delimita claramente la soberanía política y las disputas acerca del poder de decisión como el ámbito de acción propio del orador; b) reafirma la violencia que ejerce la persuasión retórica recurriendo al lenguaje del dominio despótico, según el cual el orador se caracteriza, a la vez, por ser libre y esclavizar a los otros, ya sean simples ciudadanos o expertos en algún arte; y c) sostiene la neutralidad moral de esta práctica persuasiva. Si sumamos a estos postulados las características del uso

de la palabra propio de la retórica sofística señaladas en la sección precedente, podemos concluir que este poder político, concebido como análogo al que un amo ejerce sobre su esclavo, se despliega preferentemente mediante una serie de "armas de combate": los largos y ornamentados monólogos frente a las multitudes, el cambio o la simulación de una postura de acuerdo con la ocasión, y la producción del engaño con el objetivo de imponer la propia opinión a la audiencia, sin discusiones o búsquedas de consensos superadores.

Sócrates cuestiona especialmente el último de los tres planteos de Gorgias, a saber, la pretendida neutralidad moral de su práctica, intentando demostrar que la retórica sofística es perjudicial para la *pólis*. En primer lugar, apela a la dualidad entre un tipo de conocimiento siempre verdadero (*epistéme*) y la opinión (*dóxa*), que puede ser verdadera o falsa. El personaje de Gorgias acepta esta distinción (y es en este punto en el que se separa fuertemente del Gorgias histórico, autor del *Encomio de Helena*), admitiendo que existen "dos clases de persuasión: una que trae aparejada la creencia, sin el conocer, y otra que origina el conocimiento" (454e), ya que tanto para conocer como para creer algo es necesario *estar persuadido* de ello. El sustantivo *dóxa* proviene del verbo *dokeîn* (opinar, parecer) que, según Marcel Detienne, constituía el verbo de la "decisión" política por excelencia, pues implicaba un saber inexacto sobre lo que es inexacto.[13] Es decir que, tradicionalmente, la política era considerada por los griegos como un ámbito en que la *epistéme* o "conocimiento verdadero" no resultaba asequible. De acuerdo con esto, y tal como se sostenía en el *Encomio de Helena*, tanto el orador como la multitud a la que este intenta persuadir (en la Asamblea, el Consejo o los tribunales) habitan ineludiblemente el mundo de la *dóxa*, de la pura creencia. Sin embargo, al llevar a Gorgias a aceptar la distinción entre *dóxa* y *epistéme* también para lo político, Sócrates postula una dicotomía hasta entonces inexistente para el pensamiento griego: la oposición tajante entre quien posee un saber exacto y siempre verdadero sobre cuestiones políticas y quien cree saber pero solamente posee una opinión inexacta al respecto. El siguiente movimiento socrático consiste en colocar al orador en este segundo lugar, el de los que creen saber aquello que es justo e injusto, o bueno y malo para la ciudad, cuando en realidad no saben más al respecto que la muchedumbre ignorante. El argumento de Sócrates parte de su así llamado "intelectualismo moral", según el cual si alguien conoce verdaderamente la justicia, actuará de manera justa necesariamente; solo se comportará injustamente quien

[13] Detienne 1981: 122.

ignora qué es lo justo. Sobre esta base, y dado que previamente Gorgias había admitido la posibilidad de que el discípulo de un orador utilice injustamente el poder de la palabra que su maestro le había enseñado, Sócrates les atribuye a su interlocutor y a los suyos un absoluto desconocimiento de lo justo y de lo injusto, pues si poseyeran ese conocimiento lo enseñarían, y jamás sus discípulos podrían comportarse de manera injusta (460b-e). Al imputarles esta ignorancia, el filósofo les niega a lo oradores la posesión de una verdadera *epistéme* política, es decir, de un saber acerca de lo que es mejor para la ciudad, relegándolos así al mundo de la *dóxa*, el mismo que habita la multitud frente a la que despliegan su actividad.

¿Qué tipo de saber es entonces esta retórica sofística si, tal como afirma Gorgias, se trata de una práctica discursiva y persuasiva acerca de lo justo y lo injusto que, sin embargo, según Sócrates, no conoce verdaderamente lo justo y lo injusto? Sócrates lo define como un mero "mecanismo" (*mechané*) de persuasión, con lo cual le niega incluso el carácter de arte o técnica (*tékhne*) que Gorgias le había asignado previamente (449a). En consecuencia, el poder (*dúnamis*) de esta retórica para esclavizar mediante la persuasión y el engaño no es absoluto, como pretendía Gorgias, sino que se ejerce sobre *una parte* de la población ateniense; cuantitativamente importante, sí, pero cualitativamente inferior, ya que se compone de los intelectualmente débiles, quienes se dejan hechizar por discursos bellamente compuestos, y siguen los consejos políticos de quien aparece (*phaínesthai*) ante sus ojos como sabio sin serlo realmente (459b-c). Según esta concepción antidemocrática del conocimiento, los pocos que pueden acceder a la verdad sobre lo justo y lo injusto (los filósofos) están inmunizados contra las malas artes sofísticas; su antídoto consiste en no participar de aquellos eventos (tribunales, asambleas) donde prima el uso de la palabra propuesto por el orador, y dedicarse a la búsqueda de aquella verdad siguiendo la regla de preguntas y respuestas breves, junto con las cláusulas de consenso y transparencia.

2.2. Polo: la cocina del placer acústico

Ante la degradación del estatus de su saber y la negación de su rol de maestro de lo justo y lo injusto, Gorgias será relevado en la discusión justamente por sus discípulos, Polo y Calicles. Ambos pertenecen a la segunda generación de la sofística, posterior a la de Gorgias, aquella que, según anticipamos en la introducción histórica, traslada sin mediaciones los principios de dominación

del imperio al interior de la *pólis* ateniense. El lenguaje de dominio y el lugar central asumido por el orador en la ciudad, ya exhibidos en el discurso de Gorgias, conforman el eje de los planteos de Polo y Calicles, quienes se ocupan de radicalizar las consideraciones de su maestro acerca de la *dúnamis*, agregando elementos sustantivos, como la exaltación del deseo y del individuo.

En primer lugar, Polo debe confrontar la acusación socrática, no rebatida por Gorgias, de que la retórica es solo un mecanismo (*mechanê*) de persuasión, específicamente una mera práctica (*empeiría*) o rutina (*tribê*) adulatoria que no merece ser llamada "arte" o "técnica" (*tékhne*), dado que no implica un verdadero conocimiento de sus objetos:

> La adulación (...) fingiendo ser el arte (*tékhne*) en el que se introduce, no se ocupa del bien, sino que siempre caza la ignorancia con lo placentero (*hedístoi*) y engaña (*exapatâi*), de modo de parecer digna de un gran valor (...) A esto lo llamo adulación y afirmo que es feo, Polo –pues es a ti a quien hablo–, porque apunta a lo placentero (*hedéos*) sin el bien; digo que no es arte (*tékhnen*), sino práctica (*empeirían*), porque no puede dar ninguna razón para ofrecer las cosas que ofrece, ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una. Yo no llamo arte (*tékhnen*) a algo que carece de razón (464c-465a).

Resulta fundamental señalar la asociación que establece Sócrates entre placer (*hedonê*) y engaño (*apáte*), la cual es una constante en el pensamiento griego, tal como hemos visto desde la poesía épica de Homero y Hesíodo, hasta el *Encomio de Helena* de Gorgias.[14] En este caso, el filósofo descalifica la práctica de producir engaño recurriendo al placer de los oyentes, dado que "no se ocupa del bien", es decir, no toma en cuenta el efecto moral que produce en la audiencia. En ese sentido, propone un paralelismo entre la culinaria y la retórica, ya que considera que ambas pertenecen al género de la adulación, siendo dos de sus especies; la diferencia entre ellas estriba en que mientras la culinaria se ocupa de producirle placer al cuerpo, fingiendo conocer lo que es bueno y malo para su salud (464d-e), la retórica hace lo mismo en relación con el alma (465b-c). La culinaria se arroga un conocimiento que no posee, dado que le corresponde a la medicina; la retórica hace lo mismo con un saber que es en realidad propio de la demostración de la justicia (*dikaiosúne*). Y dado que la justicia es concebida como una especie del género de la política, resulta justificada la siguiente

[14] Al respecto pueden consultarse los capítulos I y VII.

definición socrática: la retórica "es un simulacro (*eídolon*) de una parte de la política" (463d).[15] en estas definiciones y paralelismos aparece perfilado el carácter de *tirano usurpador del poder* con que Sócrates percibe al orador, y en el que radica su alta peligrosidad política. Pues mediante su adulación engañosa del pueblo, el orador se introduce en las estructuras políticas vigentes haciéndose pasar por aquello que no es (un sabio en cuestiones de justicia e injusticia).

A pesar de todas estas caracterizaciones negativas, Polo asume una defensa gremial de los oradores en los mismos términos utilizados por Sócrates para denostarlos, es decir, asimilándolos a tiranos usurpadores del poder. Recurre entonces al ejemplo histórico de Arquelao de Macedonia, hijo de una esclava y usurpador de la legítima soberanía política de su hermano (471a-d).[16] Según Polo, el orador y el tirano son quienes poseen el mayor poder (*mégiston dúnantai*, 466b) en las ciudades y, en consecuencia, son *los hombres más felices*, dado que cada uno posee

> la facultad de hacer en la ciudad lo que le parece (*dokêi*) bien: matar, desterrar, y obrar en todo con arreglo a la propia opinión (*dóxan*) (469c).

Esta asociación entre el hacer y la opinión (*dóxa*) estructura todo el discurso de Polo. Recordemos que la *dóxa* era fundamental tanto para el vocabulario político tradicional como para las concepciones del Gorgias histórico, y que Sócrates había reformulado su sentido, considerándola un saber inexacto enfrentado a uno exacto y verdadero (*epistéme*) sobre las cuestiones políticas. Polo define el poder (*dúnamis*) y la felicidad como "hacer lo que uno quiere (*boúletai*)", e identifica "lo que uno quiere" con "lo que a uno le parece (*dokêi*) mejor". Lo bueno es entonces aquello que la opinión (*dóxa*) considera como tal. Existe pues una ecuación entre el poder, el hacer, el querer y el parecer. El bien es lo que se presenta como tal ante la opinión y tiene que ver

[15] El uso del término *eídolon* revela que esta crítica a la retórica se enmarca en un combate más general, librado por Platón contra la imitación (*mímesis*), práctica que considera subversiva en tanto puede producir malas copias o imágenes engañosas de las cosas, que en lugar de asemejarse a su modelo, usurpan su lugar, aboliendo la distancia entre lo ficticio y lo real.

[16] Arquelao era considerado un gran gobernante al margen de sus delitos. Tucídides dice que él hizo por Macedonia más que los ocho reyes que lo precedieron (II 100). Por eso Sócrates acepta que la consideración de Polo acerca de Arquelao es compartida por casi todos los atenienses y los extranjeros (472a) y por eso se afana en probar que, a causa de la corrupción de su alma, es el más infeliz de los hombres (471 d y ss, 479d y 525d).

con la satisfacción de los propios deseos. Los objetos de estos deseos parecen ser elementos socialmente estimados, tales como influencia política, riqueza, fama, etc. La exaltación del poder de la palabra (que ya habíamos encontrado en el discurso de Gorgias) se desliza así a la exaltación del poder a secas. Es por eso que la *dúnamis* pasa, casi sin mediaciones, de la figura del orador a la del tirano. Lo que asegura este pasaje es el poder de compulsión de ambos: la violencia persuasiva que el orador ejerce con sus palabras en una ciudad democrática es prácticamente igual a la que el tirano despliega con sus órdenes en una ciudad tiránica.

Por su parte, Sócrates, partiendo de la distinción entre *dóxa* y *epistéme*, afirma que el parecer (*dóxa*) difiere del verdadero querer, pues lo que a uno le parece inicialmente un bien, puede revelarse luego como un mal, que es lo que uno en realidad nunca quiere para sí mismo. De modo que el único camino para alcanzar el verdadero bien solo lo brinda la *epistéme*, que, a diferencia de la *dóxa*, es infalible, ya que aquello que muestra como bueno lo es realmente. En ese sentido, su discusión con Polo concluirá con la paradójica afirmación de que ayudar a los seres queridos para que sean sobreseídos luego de haber cometido una injusticia (como haría un sofista) no *es* verdaderamente bueno, aunque así lo *parezca*, sino que para hacerles realmente un bien es necesario denunciarlos:

> Por lo tanto, para defender nuestra propia injusticia o la de nuestros padres, amigos e hijos, o la de la patria, cuando la cometa, no nos es de ninguna utilidad la retórica, Polo, a no ser que se tome para lo contrario, a saber, que es necesario acusarse en primer lugar a sí mismo, después a los parientes y amigos, cada vez que alguno de ellos cometa una falta, y no ocultar nada, sino hacer patente la falta para que sufra el castigo y recobre la salud (480b-c).

2.3. Calicles: la servidumbre ante la tiranía del pueblo

Ante estas llamativas afirmaciones, irrumpe intempestivamente en la conversación el último interlocutor de Sócrates, Calicles.

> Según mi parecer, los que establecen las leyes (*nómous*) son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen de las alabanzas y determinan las censuras. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces (*dunatoús*) de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto,

> y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que otros. En efecto, se sienten satisfechos, según creo, con poseer lo mismo siendo inferiores. Por esta razón, con arreglo a la ley (*nómoi*) se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto llaman cometer injusticia. Pero, según yo creo, la naturaleza (*phúsis*) misma demuestra que es justo que el mejor tenga más que el peor, y el más poderoso (*dunatóteros*) más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el más fuerte domine al más débil y posea más (483b-d).

El discurso de Calicles postula que valerse de cualquier medio para satisfacer el deseo de poseer cada vez más bienes puede ser considerado injusto de acuerdo con la ley, pero es en realidad justo desde el punto de vista de la naturaleza. Quien consigue tal objetivo es el más poderoso, y este no es otro que el más fuerte. Del lenguaje de la *dúnamis* se pasa entonces con naturalidad al lenguaje de la fuerza.[17] Ahora bien, el lugar del poderoso y justo por naturaleza lo ocupan, al igual que en el discurso de Polo, tanto el tirano como el orador. Pues el orador se comporta en una *pólis* democrática igual que el tirano en una tiránica: establece lo que es justo y lo que es injusto en función de sus propios deseos. La diferencia entre orador y tirano radica en que el primero se vale de las instituciones democráticas, ejerciendo su persuasión ante la multitud para disfrazar, bajo un manto falaz de respeto a la justicia legal, su tiranía y el aumento de sus posesiones. La retórica sofística aparece así en el discurso de Calicles como el simulacro de la justicia, tal como Sócrates la había definido anteriormente. Se trata de una actividad que se inmiscuye subrepticiamente en las concepciones legales de lo que es justo, y las sustituye en su propio beneficio. Así, Calicles es un falso demócrata, ya que no defiende las instituciones atenienses por la participación ciudadana que brindan en la vida política, sino porque, paradójicamente, auspician el *uso sofístico de la palabra* (los largos

[17] Cf. el discurso de los atenienses justificando sus acciones frente a los melios en Tucídides V 105: "Acerca de los dioses creemos, y acerca de los hombres sabemos claramente que, bajo la más natural de las compulsiones, dominan a cuantos pueden dominar. No hemos establecido esta ley ni fuimos los primeros en seguirla cuando se estableció; sino que la encontramos, la seguimos y la dejaremos después de nosotros, como algo que ya existía y que va a existir siempre. Sabemos, también, que vosotros y muchos otros, si lograran este mismo poder, harían exactamente lo mismo". Este discurso exhibe a las claras la concepción del poder como fin en sí mismo que guiaba las empresas atenienses.

monólogos, el cambio de opinión y el engaño) como camino legítimo y legal para que los individuos más persuasivos impongan su dominio tiránico sobre la mayoría. Platón intenta de esta manera desenmascarar la pretendida defensa de la democracia realizada por este tipo de oradores sofísticos, al poner en evidencia que consideran el poder político como una herramienta para saciar sus deseos individuales, lo cual conciben a su vez como la definición de la felicidad:

> CAL.– Pues ¿cómo podría ser feliz un hombre si es esclavo de algo? Al contrario, lo bello y lo justo por naturaleza (*phúsin*) es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo. (...) Porque, para cuantos desde el nacimiento son hijos de reyes o para los que, por su propia naturaleza (*phúsis*), son capaces de adquirir una monarquía, tiranía o un poder (*dunasteía*), ¿qué habría, en verdad, más vergonzoso y perjudicial que la moderación y la justicia, si pudiendo disfrutar de sus bienes, sin que nadie se lo impida, llamaran para que fueran sus dueños a la ley (*nómos*), los discursos (*lógos*) y las censuras de la multitud? (491e-492c).

Calicles no solo defiende este modo de vida de los oradores, sino que también se ocupa de atacar a aquellos que viven de acuerdo con la filosofía, sosteniendo que se trata de individuos débiles, asimilables a esclavos (485d), ya que ninguno es capaz (*dunatós*) de hacer triunfar su posición en los tribunales o en la Asamblea, quedando a merced de las decisiones de otros:

> Pues si ahora alguien te toma a ti o a cualquier otro como tú, y te lleva a prisión diciendo que has cometido un delito, sin haberlo cometido, sabes que no podrías valerte tú mismo, sino que (...) serías condenado a morir, si aquel quisiera proponer contra ti la pena de muerte. Y bien, ¿qué sabiduría es esta, Sócrates, si un arte toma a un hombre bien dotado y le hace inferior sin que sea capaz (*dunaménon*) de defenderse a sí mismo (...)? (486a-b).

Ante estas acusaciones, que cuestionan el valor de la filosofía como sabiduría y modo de vida, por no otorgar ningún poder (*dúnamis*), Sócrates procurará invertir el discurso de Calicles, mostrando que en la *pólis* democrática el orador que se cree un tirano, libre para esclavizar a los otros ciudadanos, es en realidad un esclavo que se somete a los caprichos del pueblo como si este fuera

su amo, ya que le dice todo aquello que quiere oír (510d). Sócrates reafirma entonces su definición de que la retórica es una práctica adulatoria (521a-b), comparándola con la servidumbre en el mismo sentido en que antes la había comparado con la práctica culinaria. Pues el orador se preocupa por brindarle placer al pueblo, sin tomar en cuenta si las palabras agradables que le dedica le hacen un bien o un mal, al igual que un esclavo con su amo y un cocinero con un comensal. Según Sócrates, para que el orador pueda llevar a cabo con efectividad su práctica adulatoria, necesita saber qué es lo que el pueblo quiere, por lo cual no le queda otro camino que asemejarse a la muchedumbre lo máximo posible, hasta terminar identificándose con ella (513b). De esta manera, el filósofo ratifica que tanto el orador como la multitud ateniense son igualmente ignorantes, pues habitan ambos el mundo de la opinión y no el del conocimiento. Para terminar de refutar a Calicles, Sócrates agrega que el modo de vida del orador ni siquiera le traerá felicidad, como él piensa; pues el que no reprime sus deseos, sino que los deja crecer sin control, jamás encontrará la saciedad, sino que vivirá constantemente insatisfecho e infeliz como un tonel agujereado, que nunca podrá ser llenado por ningún líquido (493a-c). A continuación, Sócrates desarrolla la alternativa filosófica a la propuesta ético-política de los sofistas, comenzando por una nueva concepción de la retórica.

2.4. Sócrates: la bella retórica y la verdadera política

A la retórica adulatoria de los oradores, Sócrates le opondrá la por él llamada "hermosa retórica":

> Pues si hay dos clases de retórica, una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria popular (*demogoría*); y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen. Pero tú no has conocido jamás esta clase de retórica; o bien, si puedes citar algún orador de esta especie, ¿por qué no me has dicho ya quién es? (503a-b).

La retórica socrática no se ocupa de adular, sino que tiene como meta hacer mejores a los ciudadanos; en consecuencia, compondrá sus discursos teniendo en cuenta el criterio de *lo conveniente* para el pueblo en lugar del de *lo agradable*. Se presenta así como distinta de la retórica sofística, e incluso como careciendo de cualquier precedente histórico. Ante la mención por parte de

Calicles de oradores demócratas como Pericles y Temístocles, o de oligarcas como Cimón y Milcíades, Sócrates se encargará de descalificarlos sucesivamente, mostrando que han sido incapaces de transmitir la virtud (*areté*)[18] al pueblo ateniense, ya que lo han dejado más salvaje que como lo habían encontrado (515e–517a). El fracaso pedagógico constituye un signo de ineptitud política, pues la buena política se identifica con la educación moral. De esta manera, Sócrates se siente capacitado para afirmar:

> Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política (*alethôs politikè tékhne*) y el único que la practica en estos tiempos (521d).

Recordemos que el orador sofístico había sido definido como un falso político, dado que desarrollaba "un simulacro de una parte de la política", una actividad adulatoria que no merecía ser llamada "arte" o "técnica" (*tékhne*), sino mera "práctica" (*empeiría*) o "mecanismo" (*mechanê*). Frente a él, Sócrates se erige a sí mismo, en tanto filósofo, como el único que se dedica *técnicamente* a la política. ¿Qué significa esta afirmación? Sócrates lo explica a partir de un paralelismo con las otras técnicas. Todos los artesanos (*demiourgoí*), ya sean pintores, arquitectos o constructores de naves, producen una buena obra solo cuando esta posee orden (*táxis*) y proporción (*kósmos*); de lo contrario, es mala (503e-504a). En ese sentido, si el orden del cuerpo, producido por el maestro de gimnasia y el médico, es llamado "salud", el orden del alma no es otra cosa que la justicia (*dikaiosúne*) y la moderación (*sophrosúne*) (504c-d). Como contrapartida, la injusticia es un desorden o enfermedad del alma, cuyos síntomas son la insensatez, el desenfreno y la impiedad (505b). A partir de estas definiciones, podemos afirmar que el filósofo, verdadero político, es un técnico o artesano en la producción de la justicia en el alma de los hombres, y lo es en tanto posee un verdadero conocimiento (*epistéme*) en el que fundamentar su práctica, a diferencia del orador, que solo operaba sobre la base de su opinión (*dóxa*). Este conocimiento filosófico-político es el de que un alma solo es feliz cuando es justa, y solo es justa cuando es moderada (507c); por lo tanto, el moderado será incitado a continuar siéndolo, mientras que al inmoderado se le prescribirá una pena o castigo, funcional a su curación y felicidad (507d).

[18] En otras obras (*Menón, Laques* y *Protágoras*) Platón les reprocha a los considerados grandes políticos no haber sabido transmitir su *areté* ni a sus propios hijos.

La filosofía se preocupa entonces por la justicia, concebida como salud, orden y felicidad del alma. Esto se opone tanto a la neutralidad de la retórica ante lo justo y lo injusto, proclamada por Gorgias, como a las opiniones de Polo y Calicles acerca de que el verdadero querer o la felicidad tienen que ver con engrandecer lo máximo posible los deseos individuales, disfrazando retóricamente las acciones tendientes a satisfacerlos con el nombre de "justicia". Frente a esta usurpación del lugar de la justicia llevado a cabo por la retórica sofística, la "bella retórica", en lugar de suplantarla, la refuerza; no se trata entonces de una retórica *subversiva*, sino de una *subordinada* a la verdadera política, entendida como producción de justicia, es decir, como el cuidado de las almas o educación moral de los ciudadanos, con el objetivo de garantizar la buena convivencia en el interior de la *pólis* (508a).

Como resultado de estos planteos, el orador es absolutamente deslegitimado y el poder que supuestamente detentaba es conferido por Sócrates al filósofo. Polo y Calicles decían que la felicidad era igual al placer, y se alcanzaba mediante el poder (*dúnamis*) para hacer y poseer todo lo que uno quería; por el contrario, Sócrates sostiene que no todo placer brinda felicidad, sino solo aquello que mantiene el alma ordenada y moderada. A su vez, tal conocimiento acerca de *lo verdaderamente bueno* para uno y para los otros (en lugar de *lo aparentemente bueno*) es el verdadero poder. En consecuencia, el conocer es el que otorga el poder y, como ya dijimos, el que conoce no es otro que el filósofo. Ahora bien, si Sócrates es el único que practica la verdadera política, a partir de este conocimiento/poder, es necesario que aquella encuentre su máxima expresión en la actividad característica de este filósofo, a saber, el diálogo interpersonal. En suma, la política socrática se ve identificada con ese uso de la palabra propiamente filosófico descripto en la primera sección de este capítulo, que implicaba una relación privada entre un reducido número de personas, durante un período no predeterminado de búsqueda conjunta de la verdad, apoyada en los parlamentos breves, el consenso y la transparencia de los interlocutores. Esta política o pedagogía moral desarrollada cara a cara, difícilmente pueda alcanzar a una porción significativa de la ciudadanía, e incluso puede que ni siquiera se proponga tal cosa, en sintonía con la postura fuertemente antidemocrática que manifiesta Sócrates a lo largo de todo este diálogo. En consecuencia, este planteo coloca al filósofo en una doble posición: en el centro del espacio político y al mismo tiempo afuera, configurando lo que Monique Canto denomina "ley de la atopía socrática". Es decir que a Sócrates no le corresponde ningún lugar fijo en la *pólis* ya que, si bien se propone como un reformador moral de la ciudad, lo hace a partir de valores

y prácticas ideales, que no se corresponden en nada con las instituciones y la acción política concreta de los ciudadanos de la Atenas de su tiempo.[19] Entonces, el rechazo socrático de la retórica sofística y de la política efectivamente existente genera un abismo insalvable entre el filósofo y la *pólis*. Esta aporía se ve claramente reflejada hacia el final del diálogo, en el que la condena a muerte de Sócrates aparece prácticamente como un destino inevitable, causado por su manera antipolítica de comportarse en la *pólis*:

> Soc.– Si alguien me acusara de corromper a los jóvenes porque les hago dudar, o de censurar a los mayores con palabras ásperas en privado o en público, ni podré decir la verdad: "Todo lo que digo es justo y obro en beneficio vuestro, oh jueces", ni ninguna otra justificación, de manera que probablemente sufriré lo que me traiga la suerte (522b-c).

3. Conclusiones

Una vez analizadas las líneas directrices del combate entre retórica y filosofía, resulta importante reparar en que tanto el orador como el filósofo han partido de un común diagnóstico acerca del poder (*dúnamis*) y la peligrosidad de la palabra (*lógos*) persuasiva.[20] Es decir que en este diálogo no se han contrapuesto dos concepciones divergentes acerca de la naturaleza de la palabra, sino acerca de cómo debe ser utilizada.[21] Por un lado, los oradores han propugnado un uso de la palabra indisociable de las instituciones políticas vigentes en la Atenas democrática: largos discursos convenientemente adornados, y oportunamente modificados, para efectuar una persuasión violenta en la multitud de oyentes y triunfar sobre el adversario político. Por el otro, el filósofo ha propiciado los

[19] Canto-Sperber 2001: 45.

[20] El empeño que manifiesta Platón a lo largo de toda la obra para fijar un límite al discurso y a aquellos personajes que hacen una inescrupulosa utilización de él (tanto el sofista como el orador y el poeta) solo puede entenderse a la luz de su reconocimiento del poder del discurso pregonado por la sofística. Acerca del lugar atribuido por Platón a la persuasión, cf. *Critias* 109b-c, donde la persuasión es contrapuesta y a la vez asimilada a la violencia. En 454d Sócrates afirma que la *epistéme*, así como la *dóxa*, suponen persuasión, con lo cual la filosofía también deberá lograr persuadir a quienes quiera instruir.

[21] Las principales objeciones de Platón a la retórica no giran en torno a su concepción acerca del *lógos*, sino a su indiferencia absoluta en el plano moral. Lo que cuenta para Platón es el *uso* que se haga de los recursos retóricos. Al respecto, cf. Rossi 2003: 313.

discursos cortos, la estructura dialógica de pregunta y respuesta, y la búsqueda de consenso a partir de la transparencia de las opiniones de los interlocutores. A su vez, ha llamado a estos ejercicios el "verdadero arte de la política", aunque, dada la inexistencia de instituciones públicas en que pueda desarrollarse, hemos arribado a la paradoja de que la verdadera política solo puede ejercerse en el ámbito privado, excluyendo a la multitud.

El resultado del combate acerca de quién merece detentar el máximo poder en la *pólis* queda, pues, indeterminado. La política, entendida por Sócrates como una pedagogía moral ("hacer mejores a los ciudadanos"), parece no tener ninguna proyección pública en una ciudad democrática;[22] por su parte, la política como camino para el éxito individual del orador, que se erige en consejero e incluso en una suerte de tirano acerca de los asuntos públicos, tiene resultados que pueden ser alternativamente beneficiosos o nefastos para los ciudadanos, tal como revelan los ejemplos históricos mencionados en el diálogo. Esta disyuntiva entre ambos puntos de vista redunda en una virtual separación entre la teoría y la praxis política. El filósofo se presume un teórico que conoce la verdad de la política, posicionándose como un espectador privilegiado del devenir histórico-político; la filosofía se convierte así en una actividad censora, cuyo rol consistiría en juzgar las instituciones políticas, determinando su valor en función de su proximidad con lo justo. Sin embargo, sus dictámenes carecerían de cualquier tipo de efecto vinculante en la vida pública de la ciudad. Al reducir el poder (*dúnamis*) al conocimiento (*epistéme*) de lo que es justo y bueno para el alma de los individuos, Platón renuncia, al menos en tanto tarea filosófica, a un análisis de las condiciones *efectivas* del ejercicio del poder, instaurando así una profunda escisión entre filosofía y práctica política. Deja entonces esta *prâxis* en manos del orador sofístico, quien privilegia la dimensión performativa de la palabra (*lógos*), y se desentiende de consideraciones teóricas y morales en torno al fenómeno del poder, sosteniendo que la retórica o es moralmente neutra, o es capaz de presentarse como justa de ser necesario, para así justificar la búsqueda desenfrenada en pos de la satisfacción de los deseos individuales de fama y fortuna.

[22] Este reconocimiento es lo que conducirá a la propuesta platónica de una ciudad ideal, compuesta de instituciones no corrompidas (como las democráticas), tal como se desarrolla en el famoso diálogo *República*.

APÉNDICE AL CAPÍTULO IX

Retórica y filosofía en el *Fedro*

Pilar Spangenberg

Nos proponemos discutir aquí muy brevemente la usual tesis según la cual el *Fedro* de Platón, obra de madurez, exhibe un cambio de opinión sustantivo con respecto a la posición por él defendida frente a la retórica en el *Gorgias*, diálogo en el que esta asumía el carácter de técnica solo en la medida en que era ejercida por el filósofo.

Allí, según hemos visto, la retórica de sofistas y oradores era presentada por Sócrates como una mera práctica de adular y complacer a los ciudadanos despreocupándose por completo de si ello los hacía mejores o peores (502e). Su poder se apoyaba fundamentalmente en el encantamiento de la multitud, presta a ser engañada por ilusiones y, en consecuencia, erigida por aquellos en sujeto dominante de la política. El orador era presentado como un desconocedor de los objetos acerca de los cuales hablaba y por ello habría inventado cierto procedimiento de persuasión que ante los ignorantes le permitía *parecer* más sabio que los que saben (459b-d).[23] Su poder se

[23] Las cualidades estéticas y morales aquí mencionadas son los objetos "discutibles" acerca de cuya definición inquiría Sócrates y en busca de cuya explicación Platón postulará la teoría de las Ideas en los diálogos inmediatamente posteriores al *Gorgias*. Es claro, entonces, que el sofista pretende erigirse como una voz autorizada en el mismo ámbito y respecto de los mismos objetos que el filósofo, y es a la luz de tal pretensión que debe interpretarse la batalla emprendida por Platón contra los sofistas. Por otro lado, al margen de la teoría de las Ideas, la posición socrática y sofística frente a la pregunta por el "qué es" resulta diametralmente opuesta y podría entenderse que se halla en juego una disputa a nivel ontológico, siempre subyacente: al universal paradigmático que intenta alcanzar la pregunta socrática se opone la enumeración de casos presentados por Gorgias como respuesta a la pregunta por el "qué es" (cf. *Men.* 71e).

manifestaba como la otra cara del gobierno de la multitud. La relación orador-multitud que caracterizaba el binomio relevante para la tradición retórica era reemplazada por Sócrates por la de filósofo-examinado. Como la política y la retórica eran redefinidas en términos normativos y su dominio era conferido exclusivamente a la filosofía, Sócrates le negaba cualquier espacio político a la multitud: el diálogo filosófico nunca se puede llevar a cabo frente a ella (474b).[24] Así, Platón introducía en el *Gorgias* una feroz crítica al auditorio, al discurso y a la ilusión que tiene por objeto y efecto la retórica efectivamente practicada. Estos elementos se implicaban mutuamente y suponían como condición el contexto político degradado de la democracia. Pero Sócrates reconocía, aparte de la retórica descripta, otra verdadera, practicada por el auténtico político que, en el *Gorgias*, no era otro que el filósofo, aquel que procuraba hacer mejores las almas de los ciudadanos intentando que en ellas naciera la justicia, y que se esforzaba en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para quienes lo oyeran (503a). El discurso retórico era reemplazado por el diálogo, la audiencia, otrora multitud, pasaba a ser el interlocutor del filósofo, y la realidad, aquello que conducía la discusión y no ya el producto de la relación entre el orador y el auditorio. Este esquema supone la apertura a una retórica buena o bella, aquella ejercida por el filósofo. Es, pues, una herramienta de la que se sirve este último para instaurar lo justo en el alma del oyente. Vemos, pues, que carece de cualquier autonomía.

En el *Fedro,* el horizonte de objetos de la retórica se amplía considerablemente y da lugar a lo verosímil como categoría central. Sin embargo, según veremos, permanece fuertemente subordinada a la dialéctica ejercida por el filósofo. Así, nos proponemos mostrar que, a pesar de la extendida lectura según la cual en este diálogo Platón le confiere un nuevo espacio a la retórica, su posición sigue invariable con respecto a la subordinación que le impone con relación a la filosofía. Lo que varía es el contexto teórico en el cual se presenta la problemática, lo cual condiciona el recurso a razones de diferente índole para establecer tal subordinación. El único retórico acabado esta vez no es otro que el dialéctico, a quien se le confiere así una nueva herramienta de dominio y persuasión. Lejos nos encontramos, según intentaremos demostrar, de una consideración de la retórica en tanto técnica autónoma.

[24] Respecto de este rechazo por la multitud, cf. *Rep.* 492 y ss. y *Prot.* 317a.

Haremos aquí una somera mención de una serie de pasajes del *Fedro* que, desde nuestro punto de vista, muestran con total nitidez que, si bien la perspectiva es otra respecto de la ético-política asumida en el *Gorgias*, la retórica sigue subordinada a la filosofía.

A partir de 259e se emprende en el *Fedro* un análisis en torno al modo en que se deben pronunciar y escribir discursos. Enseguida se formula la pregunta acerca de si es necesario conocer la verdad por parte de quien pretende ser orador:

> ¿Y no es necesario para los discursos, al menos los que están bien y bellamente dichos, que la mente (*diánoia*) del que habla conozca la verdad acerca de lo que va a decir? (259e).[25]

El pasaje exhibe la posibilidad de que la *diánoia* conozca la verdad y sin embargo no la transmita. Abre así el espacio para la mentira y el engaño. La tesis socrática será que todo discurso persuasivo, aun el falso, tiene como condición el conocimiento de la verdad: solo quien conoce la verdad persuade, aunque no necesariamente a través de la verdad. Y, puesto que el conocimiento de la verdad es patrimonio del filósofo, la verdadera retórica también lo será.

Veamos cómo se despliega su argumentación. Frente a la tesis enunciada por Fedro según la cual para persuadir no es necesario conocer la verdad (ni lo que es en realidad justo, ni bueno, ni noble), sino solo lo que *parece* tal a la multitud o a quienes van a juzgar (260a), Sócrates considera que el planteo, que supone tanto la ignorancia del hablante como la de la multitud, es erróneo, pues el arte retórica establece que se debe recurrir a ella solo después de haber adquirido el conocimiento de la verdad (260d).[26] De modo que para que un discurso sea persuasivo, aun si no es verdadero, el hablante deberá contar con un conocimiento de aquello a lo cual se refiere. Sin él, la retórica sería una mera rutina desprovista de arte (*átekhnos tribé*, 260e). Sócrates ofrece, pues, una definición de la técnica retórica:

> Es un cierto arte de conducir las almas (*psukkagogía*) mediante discursos, no solo en los tribunales y demás reuniones públicas, sino también en las particulares,

[25] Aquí y en lo que sigue utilizo la traducción de Poratti 2010 con alguna modificación menor.

[26] En *Gorgias* 459b-c, filósofo y sofista coincidían en considerar que el orador no conoce los objetos en sí mismos, sino que "ha inventado cierto procedimiento de persuasión que, ante los ignorantes, le haga parecer más sabio que los que realmente saben".

> tanto sobre asuntos grandes como sobre pequeños, y cuyo empleo justo en nada sería más honorable cuando se aplicara a asuntos serios que cuando se aplicara a asuntos sin importancia (261a).

Fedro replica que él ha oído que es a los procesos judiciales y a las Asambleas a donde se restringe el arte de hablar. Esta, recordemos, era la posición defendida por Gorgias en el diálogo homónimo. Sócrates, en cambio, deja aquí abierta la posibilidad de utilizar la retórica en ámbitos privados, aquellos en que se desempeña el filósofo-dialéctico. Y poco más adelante afirma provocativamente:

> Nunca hubo ni habrá una verdadera técnica (*tékhne)* de la palabra que no se alimente de la verdad (260e).

Esta afirmación lejos está de establecer la necesidad de que el verdadero orador persuada siempre con la verdad. Parece retomar, en cambio, la tradición clásica de los maestros de verdad. Recordemos la apertura de la *Teogonía* de Hesíodo en que las musas afirmaban: "Sabemos decir muchas cosas falsas (*pseúdea*) semejantes a verdades (*etúmoisin homoîa*); y sabemos, cuando queremos, decir cosas verdaderas"(27-28). Se estaría, pues, secularizando un tópico de la tradición: aun para engañar es necesario ser un maestro de verdad. Pero aquí el conocimiento de la verdad ya no es una prerrogativa del poeta, sino del filósofo. Esto emerge con nitidez cuando, poco más adelante, Sócrates afirma que "quien no filosofa lo suficiente nunca será capaz de hablar acerca de nada" (261a). Es importante insistir en el hecho de que el razonamiento que conduce a Sócrates a afirmar la necesidad de conocer la verdad por parte de quien pretende un buen manejo de la retórica (lo cual implica no solo conformar discursos persuasivos, sino también identificar el engaño en los discursos ajenos) no supone que todo discurso persuasivo sea verdadero, sino meramente verosímil (*eikós*). Esta noción, central en el pensamiento de Gorgias según nos da a conocer el mismo testimonio de Platón, no excluye el engaño. Muy por el contrario, Sócrates le reconoce al engaño un lugar central en el seno de la retórica al afirmar que este se da en las cosas que no difieren demasiado, de manera que es necesario deslizarse poco a poco de lo verdadero a aquello que intenta pasar por tal.[27] Por ello se debe

[27] Platón desarrolla en *República* una concepción de la falsedad vinculada a la política según la cual hay un tipo de falsedad útil cuyo fin es la creación y preservación de un orden justo. Con respecto al tratamiento de la noble mentira, ver el capítulo XII de este volumen.

identificar lo semejante y lo desemejante de las cosas, para lo cual es necesario a su vez conocer cada una de ellas (261d). Aquel que conoce las cosas y puede discernir cuáles se le asemejan y cuáles no es el dialéctico, que se descubre entonces como el único capaz de producir un verdadero discurso engañador. En definitiva, Platón plantea aquí tres puntos centrales: (a) que todo discurso persuasivo debe, al menos, asemejarse a la verdad; (b) de ello se sigue que para elaborar un discurso persuasivo es necesario conocer la verdad; y (c) que la práctica de la retórica supone la del engaño.

La subordinación de la retórica a la dialéctica no solo se da en función de la necesidad de conocer lo verdadero –competencia del dialéctico– para poder configurar un discurso verosímil. Sócrates afirma que incluso para establecer a qué objetos puede aplicarse la retórica es preciso servirse de la dialéctica. El objeto de la retórica, afirma, está constituido por aquellas cosas en que hay una cierta vaguedad y que se prestan a la discusión (263a). Puesto que es el dialéctico el que posee la capacidad natural de ver en unidad y multiplicidad (265d-e)[28] y, en consecuencia, aplicar un método de división de clases, la tarea de delimitación del objeto de la retórica será propia de la dialéctica. En efecto, esta última habilita a la demarcación de aquello que se puede constituir como objeto de la retórica por presentar un carácter vago y discutible. Por no haber sabido emplear el método dialéctico, agrega, los oradores quedaron incapacitados hasta para definir la retórica. Vemos, pues, que mientras el primer argumento aludía a la necesidad de la dialéctica para alcanzar lo verosímil, aquí tal necesidad impone un paso previo: el de delimitar el objeto mismo de la retórica.

Hay un tercer argumento en el discurso de Sócrates en favor de la necesidad de conocer (la verdad, necesariamente) con el fin de producir discursos persuasivos. La *dúnamis* de la retórica tal como se ha practicado hasta entonces tiene deficiencias, según Sócrates. Si bien el orador sabe componer discursos, carece del arte retórica por no saber *emplear* tales recursos (269b-c). Es decir que no posee un saber de uso que implique, por un lado, el conocimiento de las clases de discursos; pero, por otro, un análisis de la naturaleza del alma. Solo a partir de ambos tipos de conocimiento el orador podrá ofrecer los *lógoi* y las prácticas adecuadas para persuadir cada tipo de alma (270b). La retórica

[28] La dialéctica es el proceder que permite, por un lado, reducir a una idea única lo múltiple con el fin de que la definición haga manifiesto aquello sobre lo que se quiere instruir y, por otro lado, dividir el discurso en sus articulaciones naturales hasta llegar al objeto buscado, es decir, ir del todo hacia las partes (265d-e).

efectivamente practicada no puede alcanzar plena efectividad en función de un desconocimiento de la naturaleza del alma. Para alcanzar tal conocimiento, prosigue Sócrates, es preciso conocer la naturaleza en su totalidad (270c). Quien vaya a ser orador, señala, debe pues conocer cuántas partes tiene el alma.[29] Una vez clasificadas dichas partes debe hacer lo mismo con los discursos. Así podrá establecer que "los hombres de tal condición son fáciles de convencer por tales discursos en virtud de tal causa para tales cosas" (271d). Recién cuando conozca todas estas cuestiones, señala Sócrates, y haya adquirido además el conocimiento de la oportunidad (*kairós*, 272a) de cada discurso habrá llevado su arte a la perfección. En consecuencia, podrá llegar a ser un consumado maestro en este arte no solo quien tenga entre sus condiciones naturales la elocuencia, sino también quien le añada el conocimiento (*epistéme*) y la práctica (*meléte*). Pericles, sorprendentemente, es presentado como "el más perfecto de todos en el arte de la retórica" (269e). Esto se debe a que estuvo asesorado por un filósofo, Anaxágoras, que lo instruyó en el conocimiento de la *phúsis*.

Aquí no solamente cabe destacar la estrecha solidaridad que se establece entre conocimiento psicológico y conocimiento de la *phúsis*, sino también el hecho de que sea justamente Pericles quien es presentado esta vez como orador paradigmático. En el contexto del *Gorgias*, (así como también en el *Protágoras* y el *Menón*) el célebre líder ateniense había sido presentado como un simulacro de político por no haber podido educar a los atenienses, ni siquiera a sus propios hijos, en la auténtica *areté*, fin último de la política según lo establecido en el Gorgias.[30] Por el contrario, "hizo a los ciudadanos más injustos y peores" (516c). El giro con respecto a la figura de Pericles podría exhibir un punto fundamental a la hora de comparar la posición platónica con la retórica en el *Gorgias* y el *Fedro*: en este último diálogo la subordinación de la retórica a la filosofía no se da, como en el primero, en función de razones de índole moral (el verdadero orador y político es quien puede inculcar la justicia en el alma del auditorio), sino más bien de orden "pragmático": para poder producir un discurso persuasivo e incluso engañador, es necesario contar con el conocimiento que aporta la filosofía, más específicamente, la dialéctica. En este contexto, entonces, el recurso a la figura de Pericles, visto por los atenienses como "el de mayor capacidad para la palabra y para la acción" (*légein te kaì prássein*

[29] Afirma Sócrates que los escritores actuales de artes oratorias conocen perfectamente lo que concierne al alma, pero lo disimulan.

[30] Cf. *Gorg.* 515c-517c, *Men.* 94b, *Prot.* 319e-320a.

dunótatos),[31] tendría por objeto demostrar que no es posible sobresalir en retórica y política sin el previo conocimiento de la realidad que provee la dialéctica.

Así, en el *Fedro* la dialéctica será el medio a través del cual el filósofo aprehenderá la verdadera naturaleza de la realidad y la retórica será un complemento que le permitirá adquirir una mayor efectividad en lo que se refiere a la persuasión. Cuanto más conocimiento de las cosas tenga un hablante, mejor podrá captar aquellas semejanzas que permiten persuadir y eventualmente engañar a la audiencia, conduciéndola a confundir una cosa con otra (259e). Los hablantes cuyo conocimiento sea insuficiente con respecto a (a) aquello a lo que se debe aplicar el arte de la retórica; (b) aquello de lo que se habla y, por último, (c) al carácter de los oyentes y los métodos de argumentación adecuados, serán retóricos incompletos, porque su ignorancia los hace menos versátiles y efectivos, y no porque el perfecto orador diga siempre la verdad.

Vemos, pues, cómo se produjo cierto cambio de perspectiva con respecto al *Gorgias*: aquí se asume la existencia de un cierto arte volcado a persuadir, no acerca de lo verdadero, sino de lo verosímil. Pero esta práctica, sin embargo, solo puede asumir el carácter de técnica en manos del dialéctico, el único que, sobre la base de su conocimiento de la realidad, podrá alcanzar el saber de uso que demanda el objetivo de la persuasión.

[31] *Hist. Pel.* I 139, 4.

CAPÍTULO X

Para una técnica de la palabra persuasiva en la *pólis*. La retórica según Aristóteles

Gabriel Livov

Trataron la materia los filósofos
con más cuidado que los retóricos.

QUINTILIANO, *Instituciones oratorias*

En este capítulo nos dedicamos a explorar los lineamientos generales del proyecto aristotélico de definición y sistematización del arte retórica. Como vimos, el enfoque platónico conceptualiza la retórica tradicional como un saber aparente: sin un dominio específico de objetos a los que aplicarse, se trata de una práctica del *lógos* destinada a la adulación, orientada hacia una persuasión sin conocimiento, en la que la palabra se halla al servicio de la adquisición de poder personal, el sentido de la vida humana se piensa desde una forma radical de hedonismo y la política se concibe bajo la forma de una democracia extrema animada por una voluntad de dominio imperial. Ante las pretensiones de los maestros de retórica de reclamar para sí el monopolio de la definición de lo justo y de lo injusto, el pensador nacido en Estagira procurará acotar el campo de la oratoria sofística, deslindándola del saber propiamente científico sobre la praxis ética y política de los seres humanos. Sin embargo, a diferencia de Platón, Aristóteles se propone rehabilitar la retórica en tanto disciplina técnica autónoma, relativa a los discursos públicos en asambleas, tribunales y ceremonias políticas; para ello emplea la estrategia de vincularla estrechamente con la dialéctica, concebida esta última no ya como saber filosófico supremo (Platón) sino como arte de la interacción dialógica con un interlocutor. En términos generales, veremos que la caracterización aristotélica piensa la retórica como un saber técnico, orientado a la construcción de un discurso persuasivo ante auditorios públicos, donde se ponen en juego instancias colectivas de decisión vitales para el funcionamiento institucional de la ciudad-Estado.

1. Horizontes platónicos. El joven Aristóteles y la retórica

Entre las escasas noticias sobre la edad temprana de Aristóteles, podemos destacar que a los 17 años fue enviado a estudiar a la *pólis* ateniense desde Macedonia (en cuya corte su padre oficiaba de médico al servicio del rey Amintas III, abuelo de Alejandro Magno). Esto es relevante para los propósitos de la presente obra en al menos dos sentidos. En primer lugar, porque la totalidad del proyecto filosófico de Aristóteles se encuentra originariamente anudado con la tradición cultural y política de Atenas, la ciudad-Estado de la Grecia Antigua donde la palabra alcanzó niveles inéditos de elaboración teórica y de institucionalización política. En segundo lugar, porque fue enviado a estudiar a la escuela filosófica de Platón, la Academia, donde permanecería como su discípulo los siguientes veinte años de su vida: es digno de notar al respecto que, según una extendida tradición biográfica, en la Academia Aristóteles estuvo a cargo de impartir cursos sobre retórica.[1]

Aristóteles se enfrenta inicialmente al problema de la definición de la retórica y su relación con la dialéctica teniendo como antecedente la disociación fuerte que el *Gorgias* de Platón había operado entre la dialéctica filosófica, por un lado, y la retórica-sofística de su tiempo, por el otro. De un lado, el personaje de Gorgias defendía una concepción de la retórica como técnica suprema, asimilada con la política en tanto rectora de los asuntos públicos humanos, en la medida en que se dedicaba a las estrategias de persuasión que acerca de lo justo y lo injusto se ponen en práctica en las asambleas y los tribunales de la *pólis*. Del otro lado, el personaje de Sócrates no solo impugnaba la supremacía de la retórica (junto con el correlativo rechazo de la democracia radical), sino que incluso le negaba el estatuto de técnica: en la medida en que el orador no necesita saber, sino solo aparentar que sabe frente a una multitud, la retórica no está preparada para dar razón de los conceptos y los temas de que trata y, por lo tanto, no puede aspirar a constituir una *tékhne* en sentido estricto. Así es como la retórica no puede tener pretensiones legítimas de conocer y enseñar acerca de lo justo y lo injusto. Es una mera práctica adulatoria de carácter superfluo y derivado, que sin embargo se disfraza bajo la apariencia de saber. Se trata de un simulacro, solo admite ser tratada desde el punto de vista de la opinión y resulta estructuralmente incapaz de alcanzar por sí misma la verdad.[2]

[1] Jaeger, 1950: 50.

[2] Lejos de mostrarnos diferencias, en el *Fedro* constatamos, en última instancia, una misma posición que en el *Gorgias*, según la cual la retórica tradicional se inscribe en el ámbito del

El lugar que Aristóteles asigna a la retórica en los escasos testimonios conservados de sus escritos tempranos parece inscribirse en la tradición inaugurada por su maestro Platón y, por lo tanto, entran en polémica con la persuasión retórico-sofística. Entre tales textos –perdidos para nosotros– se destacan especialmente los correspondientes al *Arte [retórico] de Teodectes* (*Theodekteía*), la *Compilación de las técnicas [retóricas]* (*Tekhnôn Sunagogé*) y el diálogo *Grilo* (*Grûllos*).

De estos escritos tempranos atribuidos a Aristóteles, que no han llegado hasta nosotros sino bajo la forma de unos pocos fragmentos, nos interesa rastrear indicios para reconstruir, en la medida de lo posible, dos asuntos fundamentales para empezar a delinear los contornos de la concepción aristotélica de la retórica: la polémica contra Isócrates y la caracterización aristotélica de la tradición retórica.

1.1. Polémica contra Isócrates

Tomar en cuenta la figura de Isócrates nos permite encontrar un anclaje a la hora de contextualizar el profundo desacuerdo entre filosofía y retórica que respecto del *Gorgias* de Platón transitamos en el capítulo anterior: para comprender la clave de tal desacuerdo habría que analizar el conflicto que en el siglo IV enfrentaba a dos escuelas antagónicas que se disputaban el ideal de formación integral del ser humano, la Academia de Platón y la escuela de Isócrates. Por un lado, Isócrates sostenía la necesidad de una pedagogía práctica, cuyas materias se vincularan con una utilidad política, que en vista de las necesidades del modo de vida participativo en las instituciones de la *pólis* debía incluir de manera privilegiada la maestría en las artes de la palabra. Platón, por el otro, impugnaba la inclusión de la retórica dentro de su plan de estudios y apuntaba principalmente a un modelo de saber eminentemente teorético, contemplativo, tal como lo testimonia el programa de formación expuesto en *República*, en el que el adolescente debía comenzar estudiando los primeros diez años disciplinas científicas tales como aritmética, geometría y astronomía, entre otras.[3]

---

simulacro, y si bien puede llegar a ser "buena" o "hermosa", lo será en la medida en que deje de ser retórica sofística y se convierta en técnica, lo cual implica para ella ser absorbida dentro de la dialéctica filosófica.

[3] Ver *Rep.* 527 b. Considérese a propósito la legendaria inscripción a la entrada de la Academia.

Luego de la condena de Sócrates, toda pretensión de intervenir en la formación educativa de la juventud debía enfrentarse en el siglo IV con el fantasma de las acusaciones de impiedad y de corrupción de menores: en tal sentido, ¿cómo delimitar al filósofo del sofista? ¿Cómo distinguir entre los verdaderos sabios-maestros y sus simulacros? Dos ideales de formación opuestos se veían sometidos a examen y debían exhibir sus credenciales de legitimidad. Se trata de una escena conocida para la cultura helénica desde la *Odisea*: ante una serie de pretendientes debemos poder decidir quiénes sustentan sus pretensiones legítimamente y quiénes son impostores, falsificadores, simuladores.

Los términos "filósofo" y "sofista" se mostraron especialmente sensibles a esta disputa por el sentido. En el siglo IV a. C., tal como lo testimonian la obra platónica y los discursos de Isócrates, el título de "filósofo" se había vuelto un codiciado premio por el que valía la pena enfrentarse contra los "sofistas", exponentes de la cultura ateniense que corporizaban meros simulacros de la idea de saber y de educación. Es importante destacar que tanto Platón como Isócrates se consideraban a sí mismos "filósofos", al tiempo que uno y otro tachaban a sus adversarios intelectuales de "sofistas".[4]

El escrito de Isócrates *Sobre el cambio de fortunas* (o *Antídosis*) nos introduce precisamente en la escena del duelo frente a otros pretendientes al saber y a la educación. Calcando ciertos motivos de la *Apología de Sócrates* de Platón, un Isócrates octogenario escribe en torno al 353 a. C. este discurso en el cual simula un juicio que se le hace por corrupción de la juventud y en el que un acusador ficticio propone condenarlo a muerte; para salvarse, el orador deberá ofrecer de sí un retrato que demuestre su compromiso con las mejores tradiciones de la *paideía* griega. Los dos enemigos que habrá de enfrentar en su discurso son, por un lado, los retóricos que se dedican a la oratoria forense –en la medida en que reducen la retórica que él pretendía rehabilitar a una erística o arte de pleitear–, y por el otro, los filósofos académicos –frente a quienes Isócrates recupera el valor de la utilidad práctica de una formación que permita intervenir en los asuntos públicos de la *pólis*–.[5]

[4] Para el conflicto entre Platón e Isócrates y la disputa semántica "filósofo"/"sofista", cf. K. Morgan 2004, así como también Ober 1998. El tratamiento clásico del tema se encuentra en W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, libros III y IV.

[5] "Creo, en efecto, que los príncipes de la oratoria erística y los que se dedican a la astronomía, geometría y otras ciencias semejantes no dañan, sino que ayudan a sus discípulos, pero menos de lo que prometen y más de lo que parece a otros. La mayoría de los hombres piensa que estas enseñanzas son charlatanería y mezquindad" (*Antíd.* 261-262). En su discurso *Contra los sofistas*, el orador

El programa educativo de la escuela de Isócrates se halla formulado en abierta polémica con el plan de estudios de la Academia platónica: en esta clave el orador se propone basar su educación en las leyes existentes entre los griegos (*Ant.* 79-83), utilizar un concepto de virtud reconocido por todos (*Ant.* 84) y dirigirse a la *pólis* ateniense en su conjunto (*Ant.* 85), en lugar de diseñar estatalidades ideales alejadas de la utilidad práctica para la coyuntura, exhortar a formas de virtud desconocidas para el sentido común o dedicarse a predicar para unos pocos de manera privada –tres puntales del platonismo pedagógico–.

Como profesor de retórica en la Academia, Aristóteles parece tomar parte en la polémica de Platón contra Isócrates, alineándose junto a su maestro para enfrentar al célebre orador (que por entonces tenía casi 100 años). Según un testimonio recogido por Quintiliano, Aristóteles habría justificado su tarea de enseñanza de las técnicas de la palabra persuasiva en la escuela de Platón apropiándose en clave polémica de un célebre verso del *Filoctetes* de Sófocles: "Es vergonzoso callar y dejar que hable Isócrates".[6]

Rastros de la disputa con Isócrates en torno del sentido de la palabra *philosophía* se vislumbran en las páginas del *Protréptico*, un diálogo temprano de Aristóteles conservado fragmentariamente, que propone una exhortación a la filosofía y a la vida filosófica. Polemizando con la renuncia isocratea a la ciencia y su defensa de la opinión y del sentido común, el ideal de sabiduría que se sostiene en los fragmentos de este diálogo no se funda sobre el saber práctico que se adquiere en torno de los asuntos humanos en tribunales y asambleas, sino sobre la contemplación de las primeras causas divinas de la realidad: es solo a través de la *theoría* científica de tales causas que la mente humana puede realizar su naturaleza (divina). En consonancia con las teorías de su maestro Platón, el joven Aristóteles sostenía que todo saber práctico carece de especificidad y se deriva de los principios metafísicos de la realidad (fragmentos 22-23).[7] Elevar "lo útil" (*tò chrésimon*) a criterio último del saber y de la educación equivale a no comprender la diferencia entre lo bueno y lo necesario; la filosofía no debería ser entendida como un medio sino como un

---

se dedica a criticar a los académicos, quienes "se jactan de saber el futuro pero no son capaces de decir ni aconsejar nada de lo que es preciso para el presente; en cambio, los que utilizan su sentido común se ponen más de acuerdo y más cuenta se dan que los que proclaman tener ciencia"; pero "no solo hay que criticar a estos, sino también a los que prometen enseñar discursos políticos" (8-9, trad. de Guzmán Hermida, 1996).

[6] Quintiliano, *Inst. Orat.* III 1, 14.

[7] Aristóteles, *Protréptico.*

fin en sí mismo, aquel que, una vez alcanzado luego de arduos esfuerzos, nos habilita para ser sabios *también* en los asuntos prácticos (fragmentos 42-51).

De los testimonios que nos han llegado del diálogo *Grilo*[8] por intermedio de Quintiliano suponemos que allí Aristóteles puso a punto una crítica de la retórica sobre la pista de las reflexiones de su maestro. Según Diógenes Laercio, Aristóteles habría dicho en el *Grilo* que existían innumerables cantos de elogio y discursos fúnebres en honor a Grilo (hijo de Jenofonte), pero que en su mayoría pretendían adular al padre más que honrar la memoria del hijo (DL II 55). Dado que entre los compositores de encomios a Grilo también se cuenta Isócrates, se suele marcar que Aristóteles no habría querido él mismo confeccionar en el *Grilo* un encomio, sino criticar la retórica adulatoria de tantos de sus contemporáneos, y sobre todo del orador adversario de su maestro.[9]

1.2. Tradición retórica

Es significativo que en la *Retórica* de Aristóteles no esté incluida una discusión articulada respecto de las opiniones relevantes (*éndoxa*) de tratamientos previos del tema, tal como sucede en *Metafísica*, *Física*, *De Anima* y *Política*, por ejemplo. Contra su costumbre usual, en *Retórica* Aristóteles no vuelve sobre las ideas más relevantes de sus predecesores en esta disciplina, y lo que se encuentra de crítica a la tradición retórica en el libro I de *Ret.* es demasiado general y esquemático, no llega a conformar una discusión dialéctica detallada parangonable a la de otras obras.[10] Las razones de esta ausencia pueden deberse a que el estagirita ya contaba, a la hora de escribir la *Retórica*, con una compilación crítica que no creía necesario integrar a la retórica –o que no nos ha llegado dentro de la compilación final a la que los editores posteriores asignaron el nombre de *Retórica*–. Es plausible que la *Retórica* presupusiera la existencia de escritos aristotélicos tempranos sobre retórica en los que sí se habría dado esa confrontación con los antepasados tan característica de la metodología aristotélica. En cualquier caso, y aun cuando tales escritos no han llegado hasta nosotros más que en menciones sucintas, procuramos integrar dichas menciones en el marco de otros textos de que disponemos.

[8] El diálogo aparece mencionado en la lista de Diógenes Laercio (DL V 22) y en la *Vita Hesychii* 10.

[9] DL II 55. Cf. las lecturas de Solmsen y de Chroust citadas en Rapp 2002, I: 233-234.

[10] Rapp 2002, I: 225.

A la hora de considerar una posible delimitación de los temas y los autores principales de la tradición retórica que se propone tipificar, debemos constatar previamente que Aristóteles contaba con el "estado de la cuestión" desplegado en el *Fedro* de Platón. Allí, Sócrates y Fedro se proponen poner en pocas palabras "todo lo que hay en los libros escritos sobre el arte oratoria". Con el objeto de acotar el dominio de objetos que abarca el saber aparente del orador/maestro de retórica tradicional, Platón presenta un breve compendio –que transcribimos a continuación– de los autores e ideas a los que catalogar bajo el rótulo de *rhetoriké*.[11]

Sócrates– Creo que lo primero es que al comienzo del discurso, hay que pronunciar un proemio. A estas cosas llamáis (¿no es cierto?) los refinamientos del arte.
Fedro– Sí.
S.– En segundo lugar, una exposición, después de esta los testimonios, en tercer lugar los indicios, en el cuarto las presunciones. Y creo que el mejor de los artífices de discursos, el hombre de Bizancio, habla de confirmación y ratificación.
F.– ¿Te refieres al hábil Teodoro?
S.– Por supuesto. Y que hay que hacer una refutación y además una refutación adicional, tanto en la acusación como en la defensa. ¿Y no haremos que intervenga en el debate el admirable Eveno de Paros, que fue el primero en descubrir la alusión y los elogios indirectos? Y hay quienes dicen que también puso en versos mnemotécnicos la censura indirecta, ¡sabio varón! ¿Y Tisias, y Gorgias? ¿Los dejaremos dormir, a ellos que vieron que había que valorar más lo verosímil que lo verdadero, que gracias al vigor de su palabra hacen que lo pequeño parezca grande y lo grande pequeño, que dan a lo nuevo un aire antiguo y a la inversa, y descubrieron cómo hablar concisamente o bien con una extensión indefinida acerca de cualquier cosa? Aunque, escuchándome una vez hablar de esto, Pródico se rió y dijo que él era el único que había descubierto lo que requiere la oratoria: ni los largos ni los breves [discursos], sino los de extensión moderada. [...]
S.– ¿Y no mencionaremos a Hipias? Pues creo que también el Extranjero de Elis le daría su voto. [...]
S.– ¿Y qué podríamos decir de los exquisitos modos de expresión de Polo, como la reduplicación y el estilo sentencioso y figurado y las palabras que Licimnio le regaló para contribuir a la elegancia de su estilo?
F.– ¿Pero no había cosas de Protágoras semejantes a estas, Sócrates?

[11] El término *rhetoriké* no se encuentra atestiguado en las fuentes griegas antes del *Gorgias*, y es muy probable que Platón lo haya acuñado. Cf. E. Schiappa 1990: 457-470.

S.– Sí muchacho, cierta propiedad del lenguaje, y muchas otras cosas excelentes. Aunque en el arte de los discursos patéticos que se extienden sobre la vejez o la pobreza, me parece que ha vencido el vigor del Calcedonio [Trasímaco], que, además, ha llegado a ser al mismo tiempo un hombre hábil para encolerizar a la multitud y, luego, dulcificarla hechizándola como él decía, y el mejor para calumniar y para levantar las calumnias, vengan de donde vengan. Con respecto a la terminación de los discursos, parece que todos están de acuerdo, y algunos la llaman recapitulación y otros le ponen otro nombre.

F.– ¿Quieres decir el resumen, para recordar al auditorio, al final, cada uno de los puntos tratados?

S.– De eso hablo. Y si tienes algo que agregar sobre el arte oratoria...

F.– Menudencias, y no vale la pena que las diga.[12]

Para considerar el reconocimiento de Aristóteles de la existencia de un corpus retórico de textos y autores anteriores a su aproximación deberíamos partir de un texto que no pertenece al primer período de su producción, pero que nos permitirá situar los testimonios que tenemos de su caracterización temprana de la tradición retórica: el último capítulo de las *Refutaciones sofísticas*.[13] Allí Aristóteles marca el contraste entre, por un lado, la nutrida tradición retórica con la que contó a la hora de encarar su reflexión sobre el arte del discurso público y, por el otro, la ausencia de precedentes teóricos a la hora de delinear su concepción de la técnica de la dialéctica. Inmediatamente antes del texto que reproducimos a continuación, Aristóteles destaca la importancia de los primeros esbozos de una técnica: si bien puede tratarse de enfoques sumarios e incompletos, son a la vez los más importantes, dado que conforman las bases para el desarrollo y la articulación ulterior de una tradición teórica. A propósito de estas consideraciones declara:

[12] *Fdr.* 266d-267d (trad. A. Poratti 2010). Para completar la estampa, habría que reponer también las palabras finales del diálogo, cuando Sócrates y Fedro se comprometen a comunicarles respectivamente a Lisias y a Isócrates los resultados a los que han arribado, relativos a la posibilidad de una "retórica hermosa": si alguien se dedica a escribir discursos retóricos conociendo la verdad y siendo capaz de dar razones de aquello que ha escrito (es decir, si logra hacer de la retórica una técnica), entonces no debe llamarse "orador" sino propiamente "filósofo". En lo que suele leerse como una estrategia de ridiculización platónica del fundador de la escuela adversaria a la Academia, Sócrates dice del "bello Isócrates" que "aún es joven", pero que le espera un gran futuro: "Va a hacer que parezcan niños todos aquellos que alguna vez se hayan dedicado a las palabras", "porque por naturaleza hay una cierta filosofía en el pensamiento de este hombre" (278d-279b).

[13] Natali, 1999.

> Esto es precisamente lo que ha ocurrido en torno a los argumentos retóricos y, prácticamente, en torno a todas las otras técnicas. En efecto, unos, los que descubrieron los principios (*tàs arkhàs heuróntes*), hicieron en conjunto avanzar la cosa muy poco; en cambio, los individuos mejor reputados actualmente (*nûn eudokimoûntes*), habiendo heredado el asunto de otros muchos, como si fuera una especie de sucesión (*diadokhê*), hicieron avanzar la cosa paulatinamente, la han desarrollado ampliamente hasta este punto: Tisias inmediatamente después de los precursores, Trasímaco después de Tisias, Teodoro después de este y muchos otros han aportado muchas novedades parciales; precisamente por ello no es para nada asombroso que exista una técnica de un corpus tan amplio. En cuanto a este estudio [*i.e.*, la dialéctica], en cambio, no es que una parte estuviera previamente elaborada y otra no, sino que no había nada en absoluto. En efecto, la educación impartida por los profesores pagos que enseñaban argumentos erísticos sería más o menos semejante al estudio (*pragmateía*) de Gorgias: pues daban a aprender de memoria, los unos, argumentos retóricos (*rhetorikoí lógoi*), y los otros, argumentos interrogativos (*erotetikoí*), en los que creían respectivamente, unos y otros, que acostumbran a caer la mayoría de los argumentos que se dan entre dos interlocutores (*toús allelôn lógous*). Por ello, la enseñanza (*didaskalía*), para los que aprendían de ellos, era rápida pero sin técnica (*átekhnos*): pues enseñando no la técnica sino lo que se deriva de la técnica, creían estar educando, como si uno, declarando que va a transmitir la ciencia (*epistéme*) de cómo no hacerse daño en los pies no enseñara ni la técnica de hacer zapatos (*skutotomikê*), ni de dónde procurárselos, sino que diera muchos tipos de calzados de todas las clases: pues este contribuiría a una utilidad práctica (*pròs tèn khreían*), pero no transmitiría una técnica (*tékhne*). Sobre las cuestiones de retórica existían ya muchos y antiguos escritos, mientras que sobre el razonar no teníamos absolutamente nada anterior que citar, sino que hemos debido emplear mucho tiempo en investigar con gran esfuerzo.[14]

En esta brevísima reseña "histórica" sobre la retórica Aristóteles reconoce, a diferencia de la teoría dialéctica que no es anterior a sus *Tópicos*, la existencia y evolución de toda una tradición rica en detalles y ampliaciones. ¿Quiénes la componen? Se habla de una progresión que va de ciertos primeros fundadores que no son nombrados (b 31) hasta quienes recibieron sus principios como herencia, Tisias (b 31), pasando luego por Trasímaco (b 32) y llegando hasta

[14] *Ref. Sof.* 34, 183b 26-184b 3, trad. de Candel San Martín 1988 levemente modificada.

Teodoro (b 32), entre muchos otros (b 33) –tampoco mencionados–. Se alude también a Gorgias y se marca a propósito del sofista de Leontinos una deficiencia técnica que exige una adecuada reformulación (que otorgue a su *pragmateía* el estatus de técnica). Tanto Gorgias como ciertos "profesores pagos" hacían aprender de memoria argumentos retóricos, logrando una enseñanza que resultaba "rápida" pero sin técnica (*átekhnos*). El coleccionismo metodológico sin un principio de estructuración racional de la disciplina atenta contra la adecuada fundamentación técnica tanto de la retórica como de la dialéctica.

Es cierto que este texto de las *Ref. Sof.* no se propone tratar de retórica sino esbozar una comparación disciplinaria orientada hacia la dialéctica, pero no deja de ser digna de notar la falta de precisión y de detalle en la exposición aristotélica. Solo aparecen alusiones y no se citan opiniones (*éndoxa*) de ninguno de los autores.

Puede deducirse que otros rastros para reconstruir el estado aristotélico de la cuestión de las opiniones retóricas de sus antecesores se hallaban en las *Tekhnôn Sunagogé*, una obra indicada en las listas de Diógenes Laercio, mencionada por Cicerón y por Quintiliano, y que puede traducirse como *Compilación de las técnicas* –donde por "técnicas" se alude a manuales de retórica de la época–.

Los testimonios de Cicerón y de Quintiliano delinean un panorama similar al del último capítulo de *Ref. Sof.*, aunque con algunas variaciones. La alusión de Cicerón a la *Tekhnôn Sunagogé* presenta, junto con Córax y Tisias, a Protágoras, Gorgias –de quien se dice que se destacó en el género encomiástico, vale decir, la retórica epidíctica de elogio y censura–, Antifonte, Teodoro, Lisias e Isócrates: el origen de la técnica se vincula a dos maestros sicilianos de la palabra (Córax y Tisias), que asesoraban a los ciudadanos en demandas judiciales por delitos contra ellos por parte del gobierno tiránico recientemente derrocado.[15] El reporte de Cicerón de la *Compilación de las técnicas* difiere de la versión de *Refutaciones sofísticas* porque falta Trasímaco y porque a Gorgias se le atribuye un rol importante en el desarrollo de la retórica (en dicha evolución, Gorgias, según *Ref. Sof.*, parece no tener lugar).

También a Gorgias rescata la versión que nos ha dejado Quintiliano, remontando la paternidad de la técnica hasta Empédocles. Ambos intelectuales –el filósofo de Agrigento y el sofista de Leontinos– son reconocidos como personajes importantes en el panteón de la retórica, el primero por haber sido el pionero, el segundo, señalado como discípulo del primero, por haber desarrollado

[15] Cicerón, *Brutus* 46-48.

la argumentación a partir de los "lugares comunes" (junto con Protágoras) y haber mostrado que los discursos pueden elevar lo bajo y hacer descender lo alto.[16] Finalmente, alusiones a diversos antecedentes de la tradición retórica en la *Retórica* pueden ser indicio del material compilado en la *Tékhnon Sunagogé*.[17]

En esta lista de materiales retóricos previos con los que contaba Aristóteles puede incluirse también la *Theodekteîa* (*Arte* [*retórico*] *de Teodectes*), un escrito anónimo del que afirman ciertos comentadores que se hallaría vinculado estrechamente al libro III de la *Retórica*, especialmente a los capítulos 13-19, en los que Aristóteles, luego de haber rechazado en otros sectores de la obra los enfoques retóricos que solo se preocupan por el orden de las partes del discurso, propone su propia división en partes según un esquema cuatripartito muy en línea con algunos abordajes retóricos del momento.[18] En *Ret.* III 9 (1410b 2-3), Aristóteles dice que los principios del tratamiento de los períodos del discurso se encuentran enumerados en la *Theodekteîa*, y a partir de esta referencia Quintiliano plantea la posibilidad de que se trate de un escrito aristotélico en torno a Teodectes (*Inst. Orat.* II 15, 10),[19] un orador fuertemente influido por Isócrates y cuya doctrina se hallaba en línea con la importancia atribuida por la escuela retórica isocratea al orden y disposición de las partes del discurso.[20]

A la hora de profundizar en el problema de cómo evalúa el joven Aristóteles la tradición retórica –en resumidas cuentas, si considera que es una técnica o no– contamos con muy pocos materiales. El texto central para este punto es una referencia al *Grilo* por parte de Quintiliano, en un capítulo en el que aborda precisamente el problema de si la retórica constituye o no una *tékhne*. Allí, el diálogo de Aristóteles figura entre diversas fuentes que Quintiliano cita como impugnaciones del carácter técnico de la oratoria –aunque el diálogo no es señalado como la última palabra del estagirita sobre el tema–.

[16] Quintiliano, *Inst. Orat.* III 1, 8-13.

[17] Cf. *Ret.* II, capítulos 23 y 24.

[18] Rapp I: 225, 227, 228.

[19] Quien ha tomado más en serio esta posibilidad hermenéutica sugerida por Quintiliano fue H. Diels. Para la polémica entre Diels y F. Solmsen en torno de la autoría de la *Theodekteîa* ver Rapp (I: 226-228).

[20] Puede sumarse al respecto también –aunque no ya como testimonio del período joven de Aristóteles– el breve estado de la cuestión que nos ofrece el comienzo del libro III de la *Ret.* a propósito de la expresión (*léxis*), que Aristóteles historiza mezclando varias formas literarias (poesía, tragedia y retórica) (*Ret.* III 1, 1403b 24 y ss.). Natali, 1999.

> Aristóteles, fiel a su estilo, por amor a la investigación pensó en *Grilo* algunos perspicaces argumentos [en contra de que la retórica es una técnica]; sin embargo, él mismo también escribió tres libros sobre la técnica retórica [*de arte rhetorica*], y en el primero de ellos no solo la reconoce como una técnica, sino que le asigna una parte de la política y de la dialéctica (*Inst. Orat.* II 17).

Estas consideraciones de Quintiliano acerca de la evolución del pensamiento retórico de Aristóteles nos dan pie para pasar, en el próximo apartado, de las obras tempranas a los escritos oficiales del corpus llegados a nosotros bajo el nombre de *Retórica.*

Hasta aquí hemos enfatizado, a partir de las escasas fuentes con que contamos, la impronta de Platón en la concepción de la retórica del joven Aristóteles. En cierto sentido, el filósofo de Estagira no abandonará jamás su formación platónica, en la medida en que dentro de los alineamientos polémicos que escindían el campo intelectual de la Atenas del siglo IV el discípulo cerrará filas codo a codo con su maestro contra el frente retórico-sofístico. La verdadera ciencia política y la praxis legítima de los asuntos públicos no pueden coincidir con la experiencia y práctica de los oradores y sofistas que convencen en tribunales y asambleas, falsos pretendientes que reclaman para sí el título de ser maestros en cuestiones políticas, pero cuyos saberes y acciones distan de sostenerse en un auténtico conocimiento acerca de la justicia y de la *pólis.*

Sin embargo, como vimos sugerido por Quintiliano, Aristóteles tomará distancia de la desactivación platónica de la retórica tradicional. Retoma del *Gorgias* y del *Fedro* la exigencia de otorgarle racionalidad a una masa de preceptos empíricos que de lo contrario no sería formalizable en forma de una técnica retórica. Pero difiere de Platón en cuanto al tipo de racionalidad a la que la retórica debe quedar subsumida para ser una técnica, no se trata ya de someterla a la hegemonía del saber supremo de la filosofía teorética. Para dotarla de autonomía efectiva, Aristóteles asignará para la retórica unos confines racionales específicos y unos nexos con disciplinas aledañas a partir de los cuales le será legítimo reclamar el título de técnica propiamente dicha.

Aristóteles se distanciará del modelo platónico de pensar la retórica (al menos en *Gorgias* y en *Fedro*), donde esta se encuentra encajonada entre dos reducciones que la hacen imposible en cuanto arte autónomo: o es retórica "vergonzosa", y por lo tanto coincide con la sofística, una mera práctica o rutina (pero nunca una técnica); o es retórica "hermosa", y entonces queda

absorbida por la filosofía, única técnica discursiva auténticamente válida.[21] En este punto, los caminos del maestro y del discípulo se bifurcan: resguardándola de la doble reducción platónica (o bien a la sofística o bien a la filosofía), Aristóteles procurará hacer de la retórica una técnica, marcará para ella un ámbito de operatividad definido y válido, la vinculará estrechamente con su redefinición de la dialéctica y le asignará una entidad autónoma dentro del campo de los saberes humanos.

2. El proyecto aristotélico para una *tékhne rhetoriké*

El suelo polémico a partir del cual construye Aristóteles su proyecto de hacer de la retórica una técnica se asienta, como en Platón, sobre una fuerte crítica a ciertas concepciones y prácticas de la retórica de su tiempo. Pero estas denuncias no afectan a toda posibilidad de una retórica técnica en cuanto teoría del

[21] Para Platón, la retórica se vuelve técnica solo en manos de la filosofía. No puede ser técnica en cuanto retórica. Si logra convertirse en técnica, lo hace en virtud de que deja de ser lo que tradicionalmente se denominaba "retórica" y queda subsumida dentro de la racionalidad de la dialéctica como saber filosófico supremo. Como pone de manifiesto en el *Fedro*, para Platón la retórica tradicional no es nada digno de ser enseñado. Se trata de una mera práctica/rutina (*empeiría/tribé*), meros preceptos tácticos de pseudo-sabiduría empírica no comunicables, que no tienen valor desde el punto de vista de la técnica de los discursos: operaciones tales como "dividir el discurso en partes" u "orientar la palabra en función del tipo de auditorio" son factores secundarios que el discípulo aprende por sí solo con la experiencia (269c); no puede construirse técnica legítima alguna sobre tales elementos. En consecuencia, lo que enseña la retórica tradicional es lo previo a la técnica. La analogía que traza Platón al respecto apela a un hipotético caso en que se intentara extraer un área de la medicina supuestamente específica de cómo el médico hace vomitar a los cuerpos o les suelta el vientre, cómo los enfría o los calienta según la circunstancia, y se pretendiera que ese corpus de recetas revistiera un carácter técnico, como si tuviera de por sí algún valor desgajado de los principios de la técnica médica de la cual forma parte (268b). Es así que "todo lo que de ella [*i. e.*, de la retórica] es arte, no creo que se alcance por el camino que deja ver el método de Lisias y el de Trasímaco" (269d). El "método" de la retórica tradicional sin el andamiaje de la filosofía "se parecería al caminar de un ciego" (270d). Si solo quien conoce lo verdadero puede concebir lo verosímil, la auténtica retórica –la retórica filosófica– es, ante todo y principalmente, filosofía. En Platón, la retórica en cuanto preceptística del empleo público del discurso no puede nunca aspirar al estatus de técnica propiamente dicha. Ver *Gorgias* 463b; *Fedro* 260e. Ver también el capítulo IX y el apéndice. En ciertos textos del final del *Político*, a la *rhetoriké* parece asignársele un campo de competencia y de validez ("componer mitos [*muthologeîn*] en torno de lo justo"), solo que se halla subordinada a la ciencia real y política y se encuentra purgada previamente de posibles intromisiones sofísticas (303e-305e).

discurso público, sino que señalan ciertos defectos virtualmente subsanables a través de una fundamentación adecuada. Luego de pasar revista brevemente a las consideraciones críticas que Aristóteles dirige contra la teoría y práctica de la retórica en el libro I de *Ret.*, presentaremos los materiales textuales necesarios para reconstruir la definición de la *tékhne rhetoriké* y sus modos de vinculación con la dialéctica y con la política.

2.1. Crítica de la tradición y de la práctica de la retórica

En el capítulo que abre su *Retórica*, Aristóteles condena en bloque a toda la literatura especializada en retórica hasta la fecha. A su entender, oradores y sofistas se han dejado llevar por consideraciones y por prácticas que no han captado la verdadera esencia de la retórica; no han detectado su verdadero centro.

> Los que han compuesto las técnicas acerca de los discursos, no han proporcionado –por decirlo así– ni siquiera una parte de tal [técnica] (pues solo las pruebas por persuasión [*písteis*] son propias del arte [*éntekhnon*] y todo lo demás sobra) y, por otro lado, nada dicen de los entimemas, que son el cuerpo de la persuasión (*sôma tês písteos*), y más bien se ocupan, las más de las veces, de cuestiones ajenas al asunto (*éxo toû prágmatos*): en efecto, mover a sospecha, a compasión, a ira y a otras pasiones semejantes del alma no son propias del asunto (*perì toû prágmatos*) sino atinentes al juez.[22]

La crítica aristotélica parece tomar como blanco eminente a ciertos usos de la retórica forense (*tò dikologeîn*, 1355a 20) y se dirige tanto contra su tratamiento teórico como contra las prácticas sobre las cuales dichos abordajes se sostienen. Aristóteles considera que no es propio de una *tékhne* retórica tomar como eje central la cuestión de cómo influir en el ánimo de quienes van a juzgar el asunto. Por el contrario, propone el filósofo, la retórica debe fundarse sobre su propia especificidad, que consiste en las pruebas por persuasión y en los denominados entimemas, que son "el cuerpo de la persuasión", es decir, su núcleo distintivo –en el siguiente apartado abordaremos este tema–.

Correlativamente, resultan condenadas las prácticas de argumentar en el estrado apelando como recurso central a la manipulación de las tonalidades

[22] *Ret.* I 1, 1354a 12 y ss.

afectivas del auditorio de jueces. Por el contrario, si la buena conducción de los asuntos públicos exige preservar el buen juicio de quienes deben administrar justicia, no conviene inducir a las pasiones a quienes han de dictar sentencias, lo cual implica limitarse a producir un discurso atinente al asunto sobre el cual se está juzgando (*perì toû prágmatos*). Construir el discurso en función del impacto a causar en los jueces implica desviarse del objeto en discusión (*éxo toû prágmatos*) y, por lo tanto, reducir las bases de la racionalidad retórica –pruebas por persuasión y entimemas– a mera táctica de manipulación de pasiones, que solo se preocupa por estimular o bloquear los reflejos de un auditorio. A los ojos de Aristóteles, esta reducción de la teoría y de la práctica retóricas resulta perjudicial para el buen funcionamiento de las instituciones de la administración de la justicia, en las cuales estas técnicas y empleos de la palabra se enmarcan.

> No conviene inducir al juez (*tòn dikastén*) a la ira, a la envidia o a la compasión, dado que ello equivaldría a torcer la propia regla de que uno se ha de servir. Aparte de que es evidente que nada compete al litigante fuera de mostrar que el hecho es o no es así y si aconteció o no aconteció. En cambio, el que sea grande o chico, justo o injusto, y todo lo que el legislador ha dejado sin explicitar, eso conviene que lo determine el mismo juez (*autòn tòn dikastén*) y no que tenga que aprenderlo de las partes litigantes (*Ret.* I 1, 1354a 24-31).

Aristóteles reconoce la fuente de esta desviación en una afinidad de fondo entre ciertas prácticas de la oratoria forense y la mayoría de los tratados retóricos de la época.[23] Tomar como centro tal tipo de discursos constituye un obstáculo teórico-práctico a la hora de fundamentar la especificidad propia de la técnica retórica. Se confunde de esta manera la función del arte de la palabra, si se la define como "artífice de la persuasión" (*peithoûs demiourgós*, cf. *Gorgias* 453a): dado que, a los ojos de Aristóteles, "es claro que la tarea (*érgon*) de [la retórica] no consiste en persuadir (*tò peîsai*), sino en reconocer los medios de persuasión más pertinentes para cada caso (*tò ideîn tà hupárkhonta pithanà perì hékaston*)" (*Ret.* 1355b 10-11). Aristóteles constata en general que la retórica deliberativa es más noble, menos engañosa y más propia de ciudadanos

[23] "Así pues, resulta manifiesto que los demás autores estudian como materias propias del arte lo que es ajeno al asunto (*éxo toû prágmatos tekhnologoûsi*) y, asimismo, por qué causa se han inclinado sobre todo a tratar de la oratoria judicial (*tò dikologeîn*)" (1355a 19-20).

(*politikóteron*) que la retórica judicial, aunque reconoce que sobre ella se apoya la mayoría de los tratados tradicionales enfocados en el arte de pleitear. Allí es donde más provecho trae la práctica de hablar por fuera del asunto en cuestión y dedicarse a atraer al oyente (*Ret.* 1354b 22-28). A propósito de estos excesos, Aristóteles trae a colación, en los textos que siguen, las regulaciones que pesan en las ciudades bien gobernadas sobre el empleo judicial de la palabra persuasiva.

> De modo que si ocurriera en todos los juicios como ya acontece en algunas ciudades, y principalmente en las que gozan de un buen gobierno, nada tendrían [estos autores] que decir. Pues todos, ciertamente, juzgan que conviene que las leyes proclamen este principio [*i.e.*, que se mantenga la pertinencia en el discurso de los oradores], o directamente lo ponen en práctica y prohíben hablar fuera de lo que toca al asunto, como se hace en el Areópago –que en esto procede adecuadamente– (*Ret.* 1354a 18-24).[24]

> Por lo tanto, es sumamente importante que las leyes que están bien establecidas determinen todo por sí mismas, hasta donde sea posible, y que dejen cuanto menos mejor al arbitrio de los que juzgan (*Ret.* 1354a 31-34).

> Por ello, como antes dijimos, en muchas partes la ley prohíbe hablar de lo que es ajeno al asunto, mientras que [en los discursos de asamblea] los mismos que juzgan vigilan esto suficientemente (*Ret.* 1355a 1-3).

La crítica aristotélica de los tratados de retórica de su época señala también como inconducente centrar la enseñanza en cómo debe estar dispuesto internamente un discurso para impactar del mejor modo en el auditorio, en lugar de atender a lo propio del arte, a saber –nuevamente– las pruebas por persuasión y los entimemas.

> Y si esto es así, es claro que colocan en el arte en cuestión cosas ajenas al asunto (*éxo toû prágmatos tekhnologoûsin*) todos aquellos que prescriben reglas como qué deben contener el exordio o la narración y cada una de las otras partes, puesto que en todo esto no tratan de ninguna otra cosa sino de cómo

[24] En el Areópago, un heraldo interrumpía al orador que apelaba a las pasiones (Quintiliano, *Inst. Orat.* VI 7, nota *ad. loc.* de Q. Racionero, 2000: 30). Trad. levemente retocada.

> dispondrán al que juzga en un sentido determinado, sin que, en cambio, muestren nada acerca de las pruebas por persuasión propias del arte (*tôn entékhnon*), que es con lo que uno puede llegar a ser hábil en entimemas (*Ret.* 1354b 16-22).

Así pues, un verdadero enfoque técnico del asunto a tono con las instituciones centrales de la *pólis* no debe estar primariamente destinado a lograr el efecto de persuasión de los jueces (de cualquier modo y a toda costa), sino que debe esforzarse por exponer técnicamente los recursos y posibilidades propios de la racionalidad retórica. Pero buscando contrarrestar los excesos de la retórica forense, Aristóteles termina superando al mismo tiempo la concepción platónica de la retórica, que hacía imposible su tematización en tanto técnica. Para organizar la retórica como un todo sistemático, cualquier tratamiento teórico del arte retórica necesitará buscar su centro en la exposición de los recursos técnicos que hacen posible el efecto de persuasión. Junto a la mencionada insuficiencia de los tratados retóricos tradicionales, Aristóteles parecería decirnos que tampoco alcanza con decir que la práctica de la palabra persuasiva se convierte en técnica solo al asimilarse con la filosofía teorética. Bien puede suceder que el filósofo experto en platonismo no logre el efecto de persuasión en la *pólis* si no domina los expedientes discursivos específicos para alcanzarlo en cada caso. Lo cual revela que anclar la retórica al saber científico-filosófico equivale a desfondar su naturaleza y neutralizar su potencia específica:

> Pero cuanto más se trate de equiparar a la dialéctica o a la propia [retórica] no con facultades (*dúnameis*) sino con ciencias (*epistémai*), tanto más se destruirá sin saberlo la naturaleza de estas, al pasar con ello a establecer ciencias relativas a ciertas cosas determinadas, en lugar de solo a discursos (*epistémas hupokeiménon tinôn pragmáton, allà mè mónon lógon*) (*Ret.* I 4, 1359b 12-16).

Queriendo reducir la retórica a un mero apéndice heterónomo de la filosofía dialéctica de lo real y del alma, el proyecto platónico de una "retórica hermosa" (aludido en *Gorgias* y desplegado en *Fedro*) se nutre de parámetros de racionalidad demasiado exigentes, que terminan por comprometer las bases del arte que pretenden fundamentar.

2.2. Delimitaciones de la retórica

Veamos algunos textos donde Aristóteles define lo que entiende por retórica.

> Entendamos por retórica la facultad (*dúnamis*) de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer. Esta no es ciertamente tarea (*érgon*) de ningún otro arte, puesto que cada uno de los otros versa sobre la enseñanza y persuasión concernientes a su materia propia [...] La retórica, sin embargo, parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente en –por así decirlo– cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que posee un carácter técnico (*ékhein tò tekhnikón*) sin aplicarse sobre algún género específico (*ou perì ti génos ídion aphorisménon*) (*Ret.* I 2, 1355b 25-34).

Constatamos que la retórica se relaciona con la capacidad (*dúnamis*) de discernir lo persuasivo en torno de cualquier materia. En tal sentido, el arte de la palabra se ancla a una capacidad de *lógos* de la que participan todos los seres humanos:

> La retórica es una contraparte (*antístrophos*) de la dialéctica, ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes (*koinâ*) a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada. Por ello, todos participan en alguna forma de ambas, puesto que, hasta un cierto límite, todos se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento e, igualmente, en defenderse y acusar. Ahora bien, la mayoría de los seres humanos hace esto, sea al azar, sea por una costumbre nacida de su modo de ser. Y como de ambas maneras es posible, resulta evidente que también en estas [materias] cabe señalar un camino. Por tal razón, la causa por la que logran su objetivo tanto los que obran por costumbre como los que lo hacen espontáneamente puede teorizarse; y todos convendrán entonces que tal tarea es propia de un arte (*tékhnes érgon*) (*Ret.* I 1, 1354a 1-11).

Si la retórica es una técnica, debe ser capaz de recibir ciertas notas específicas que la demarquen respecto de otras áreas del saber humano. En estas definiciones se revela como una disciplina que parte del *lógos* persuasivo propio de todo ser humano en cuanto animal dotado de palabra y construye sobre él un saber destinado a servir como herramienta técnica en las interacciones discursivas que se producen entre las personas, vinculándose así explícitamente con el campo de estudio que Aristóteles bautiza como dialéctica. Exploramos

a continuación las notas características que distinguen el enfoque propiamente aristotélico de la palabra persuasiva en su función pública, atendiendo en primer lugar a su repertorio conceptual técnico y a sus usos específicos e indagando, luego, en los nexos entre retórica, dialéctica y política.

2.2.1. Racionalidad retórica

Tomando como punto de partida las definiciones citadas, habría que agregar que el objetivo de la *Retórica* de Aristóteles no consiste en tratar acerca de lo persuasivo sin más, sino en determinar con precisión los medios adecuados para convencer en tres ámbitos de circulación colectiva de la palabra en relación con la toma de decisiones en los asuntos públicos de las ciudades-Estado: asambleas, tribunales y alocuciones públicas. Según *Ret.* I 3, a cada uno de tales dispositivos corresponden los tres géneros supremos en los que Aristóteles divide la persuasión pública (1358b 1 y ss.): el discurso político-deliberativo (*sumbouleutikón*), el judicial (*dikanikón*) y el ceremonial o epidíctico (*epideiktikón*). El enfoque aristotélico intentará, en consecuencia, sistematizar los recursos y métodos adecuados para hacer un uso legítimo y eficaz de la palabra en el ámbito de los tres tipos de discurso público de la *pólis*.

En *Ret.* I 1, Aristóteles admite que hay algunas pruebas por persuasión (*písteis*) que son ajenas al arte (*átekhnoi*) y otras que son propias del arte (*éntekhnoi*). Mientras que las primeras son factores externos como testigos, confesiones bajo tortura, documentos, las segundas son aquellas que "pueden prepararse con método y por nosotros mismos" (1355b 40) y comprenden tres especies: unas residen en la construcción discursiva del carácter del que habla (*êthos*; referente al emisor), otras, en predisponer emocionalmente a los oyentes (*páthos*; referente al receptor) y, las últimas, en el discurso que demuestra o que, al menos, parece demostrar (*lógos*; referente al mensaje) (1356a 1-4).

El núcleo conceptual de la retórica como teoría de los empleos públicos del discurso se conforma, en primera instancia, a partir de las tres pruebas por persuasión –en la medida en que tematizan los tres factores (*lógos*, *páthos*, *êthos*) que influyen en la formación de un juicio–, pero especialmente relevantes para la racionalidad retórica son dos tipos de operadores argumentativos específicos que conforman el núcleo duro de su abordaje: los entimemas y los ejemplos.

–*Entimemas.* Aristóteles se detiene especialmente en la que considera la demostración propia de la retórica (*apódeixis rhetoriké*, 1355a 6), "la más propia

de las pruebas por persuasión" (*kuriótaton tôn písteon*), a saber, el *entimema*.[25] El concepto de entimema se refiere básicamente a un tipo de argumento o prueba específicamente diseñado para las condiciones del discurso público. El entimema es un silogismo, aunque se diferencia de los silogismos distinguidos regularmente por Aristóteles en la medida en que versa sobre lo contingente (*Ret.* I 2, 1357a 22-24) y se halla destinado a una audiencia de capacidades intelectuales limitadas.

> La tarea (*érgon*) de [la retórica] versa, por lo tanto, en torno a aquellas materias sobre las que deliberamos y para las que no disponemos de artes específicas, y ello en relación con oyentes de tal clase que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho rato seguido (*Ret.* I 2, 1357a 1-4).

El grado de exactitud de los entimemas no debe ajustarse a los parámetros de las pruebas científicas, sino que su contenido y las premisas de que parte se adecuan a una coyuntura inestable y a las facultades racionales reducidas de los auditorios populares (reducidas respecto de otros auditorios como, por ejemplo, los discípulos implicados en un proceso de enseñanza/aprendizaje).[26]

El entimema no se nutre ni de principios científicos ni tampoco de conceptos muy específicos, sino de lugares comunes, "que no harán a nadie especialista en ningún género" (1358a 21-22). El orador construye los entimemas con los que persuade a partir de concepciones comunes compartidas por

[25] "Como es palmario que el método propio del arte es el que se refiere a las pruebas por persuasión y que la persuasión es una especie de demostración (puesto que nos persuadimos sobre todo cuando pensamos que algo está demostrado), y como, por otra parte, la demostración retórica es el entimema y este es, hablando en absoluto, la más firme de las pruebas por persuasión, y como el entimema, en fin, es un silogismo, y sobre el silogismo en sus variantes corresponde tratar a la dialéctica, sea a toda ella, sea a una de sus partes, resulta evidente que el que mejor pueda teorizar a partir de qué y cómo se produce el silogismo, ese será también el más experto en entimemas, con tal que llegue a comprender sobre qué materias versa el entimema y qué diferencias tiene respecto de los silogismos lógicos" (*Ret.* I 1, 1355a 4 y ss.).

[26] *Ret.* I 9, 1355a 25: "[...] en lo que toca a algunas gentes, ni aun si dispusiéramos de la ciencia más exacta resultaría fácil, argumentando *solo con ella*, lograr persuadirlos, pues el discurso científico es propio de la docencia, lo que es imposible en nuestro caso, y más bien se necesita que las pruebas por persuasión y los razonamientos se compongan por medio de nociones comunes, como señalábamos ya en *Tópicos* a propósito de la controversia con el pueblo" (cf. *Top.* I 2, 101a 30-34).

su auditorio (*éndoxa*), parte de premisas que son solo frecuentes, discurre en el modo de las "posibilidades" (*ex eikóton*) y de los "signos" (*ek semeíon*) (1357a 32).

–*Ejemplos.* De acuerdo con los dos grandes géneros de argumentos (deducción/inducción) que tipifica en los *Analíticos Segundos* (I 1, 71a 5 y ss.), Aristóteles sostiene que los entimemas pueden considerarse como una especie de deducción, mientras que el equivalente retórico de la inducción se relaciona con el ejemplo (*parádeigma*) (*Ret.* I 2, 1356b 1-13). El estagirita subraya especialmente la importancia de los ejemplos en la oratoria deliberativa y epidíctica.[27] La presencia del ejemplo como clave de la racionalidad propia de la retórica nos pone frente a un recurso que tiene su razón de ser en la falta de exactitud del ámbito al que se aplica, a saber, la esfera de las acciones humanas, específicamente las que refieren a la comunidad política. Ante una audiencia que tampoco se caracteriza como técnica y especializada, el ejemplo se muestra como una forma de argumentar en el modo de la probabilidad acerca de un evento futuro del que no se tiene conocimiento. Es una forma de inducción imprecisa que pasa de un caso particular más claro a otro caso particular aún incierto, usando el pasado para aclarar el futuro respecto de algún foco semántico común. Es así como Aristóteles descubre en la estructura lógica del ejemplo "una relación no de la parte al todo ni del todo a la parte, sino de una parte a la otra, donde ambas partes están subordinadas al mismo término general" (*Analíticos Primeros* II 24, 69a 13-16; *Ret.* I 2, 1357b 9).

–*Notas específicas.* Una nota fundamental que Aristóteles tiene en cuenta a la hora de pensar la especificidad de la racionalidad retórica se relaciona con un carácter esencialmente neutral. La retórica es una técnica que no se compromete necesariamente con un conjunto de valores o posiciones ideológicas definidas. A imagen y semejanza de su versión de la dialéctica, la retórica analiza los medios para persuadir sobre puntos de vista contrarios, a favor o en contra de cualquiera de las posiciones en pugna:

> Por lo demás, conviene que se sea capaz de persuadir sobre cosas contrarias (*tà enantía deî dúnasthai peíthein*), como también sucede en los silogismos [...] De las otras disciplinas, en efecto, ninguna obtiene conclusiones sobre contrarios por medio de silogismos, sino que solo hacen esto la dialéctica y la retórica, puesto que ambas se aplican a casos contrarios (*Ret.* I 1, 1355a 29-35).

[27] *Ret.* II 19, 1368a 29-31. Cf. II 15, 1377a 5-6; III 17, 1408a 2-4.

Abrevando en la tradición sofística de los discursos dobles (*dissoi lógoi*), Aristóteles desliga a la retórica de la carga cognoscitiva y valorativa que le exige Platón para convertirla en técnica (absorbida por la filosofía, en el modo de "retórica hermosa"). Por el contrario, para el dialéctico-retórico de Aristóteles no importa de qué lado de la discusión estén la justicia o la verdad; se debe ser capaz de argumentar a favor o en contra de cualquier tesis, independientemente de su valor de verdad y de su corrección moral o política. En definitiva, la retórica se vincula con el juicio/decisión (*krísis*) que la audiencia (tribunales, asambleas, multitudes) habrá de tomar, se dirige a influir en la producción de ese juicio/decisión.[28] El arte retórica capacita al orador para demostrar, por ejemplo, que dos pueblos son amigos y enemigos, según le convenga "hacer que lo sean si no lo son", "llevándolos en uno u otro sentido según lo que elija" (*Ret.* II 4, 1382a 16-19). Enlazándose con el perfil instrumental que el personaje de Gorgias trazaba de la retórica en el *Gorgias* de Platón, Aristóteles dirá que el arte del empleo público de la palabra persuasiva resulta neutral con respecto a cualquier posible uso. Así pues, "justo" e "injusto" no se predican del arte en sí sino de sus utilizaciones:

> Y si [alguien sostiene que] el que usa injustamente esta facultad de la palabra puede cometer grandes perjuicios, [se deberá contestar que] excepción hecha de la virtud, ello es común a todos los bienes, y principalmente a los más útiles. [...] Con tales [bienes] puede uno llegar a ser de gran provecho, si es que los usa con justicia, y causar mucho daño si lo hace con injusticia (*Ret.* 1355b 2-7).

Ahora bien, ¿por qué es necesario contar con una retórica técnica especialmente destinada a los discursos públicos?

En primer lugar, porque las pruebas persuasivas destinadas a interlocutores individuales se revelan inadecuadas en los contextos colectivos de circulación de la palabra. Las respuestas de una audiencia popular siguen reglas específicas, diferentes de las interacciones comunicativas con uno o unos pocos sujetos (*Ret.* III 12, 1414a 8-9).

En segundo lugar, porque las ocasiones de despliegue del discurso público no pueden ser comprendidas desde las normas y los conceptos de la comunicación científica ante oyentes preparados (*Top.* VIII 5, 159a 28-30; *Ref. Sof.* 2, 165b 1-3). En este sentido no es fundamental tener por cierta la

[28] *Ret.* II 1, 1377b 20-21.

verdad de las premisas (como sí lo es en las utilizaciones científicas o didácticas del discurso) ni un conocimiento teóricamente exacto de los tópicos abordados en el discurso público (*Ret.* I 2, 1357a 22-33), como hemos visto a propósito de entimemas y ejemplos.

En tercer lugar, porque el discurso público se halla sujeto a ciertas condiciones específicas que lo distinguen cualitativamente de otros tipos de interacción argumentativa. Refiriéndose a las tres especies de retórica (epidíctica, deliberativa y judicial), Aristóteles formula previamente una estructura común que las tres comparten: "El discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquel a quien habla; pero el fin se refiere a este último, quiero decir, al oyente" (*Ret.* I 3, 1358a 37-b1). Los auditorios retóricos se caracterizan porque suponen un oyente que ha de emitir un juicio acerca del discurso que escucha; en tal sentido, sobre todo en la retórica asamblearia y judicial, el receptor del discurso debe tomar una decisión. Existen a tal efecto límites precisos de tiempo, de longitud y de temas a abordar.

En cuarto lugar, porque la audiencia de la palabra retórica resulta limitada. A causa de sus defectos de carácter, los escuchas de discursos públicos se distraen de lo propiamente racional y se muestran especialmente sensibles a las apelaciones emocionales, a la adulación y a la escucha de sus intereses particulares. A causa de sus reducidas capacidades cognitivas, no pueden seguir largas cadenas argumentativas ni razonamientos demasiado complejos.[29]

Así pues, las condiciones mismas del discurso público tornan inadecuada la comunicación directa de lo que el orador entiende como una verdad y, a la vez, el establecimiento de una relación de enseñanza/aprendizaje con sus interlocutores. La finalidad de la retórica no consiste en formar el carácter del que escucha ni tampoco apunta a corregir sus creencias y puntos de vista, sino que los utiliza para alcanzar el fin propuesto, a saber, detectar los medios adecuados para la persuasión en cada caso de empleo público de la palabra.

2.2.2. Retórica y dialéctica

Pero además de delinear ciertos recursos y notas específicas de su técnica retórica, Aristóteles se dedica a pensarla en relación con otras disciplinas aledañas dentro de su esquema de clasificación del saber. Si las pruebas por persuasión

[29] *Ret.* II 2, 1395a 32-b 3; III 1, 1403b 35-1404a 8; III 14, 1415b 4-6. Cf. Rapp 2009: 594-595.

se construyen técnicamente a partir de la tripartición ya aludida de *êthos – páthos – lógos*, el enclave de la retórica se sitúa en conexión con la dialéctica y con la política.

> Resulta evidente que obtener estas tres clases de pruebas es propio de quien tiene la capacidad de razonar mediante silogismos y de poseer un conocimiento teórico sobre los caracteres, sobre las virtudes y, en tercer lugar, sobre las pasiones (o sea, sobre cuáles son cada una de tales pasiones, qué cualidad tienen y a partir de qué y cómo se producen), de manera que acontece a la retórica ser como un esqueje (*paraphués*) de la dialéctica y de aquel saber práctico sobre los caracteres al que es justo denominar "política". Por esta razón, la retórica se reviste también con la forma de la política (*hupodúetai hupò tó schêma tò tês politikês he rhetorikê*) y [lo mismo sucede con] los que sobre ella debaten, en parte por falta de educación, en parte por jactancia, en parte, en fin, por otros motivos humanos, pero es sin duda una parte de la dialéctica y su semejante, como hemos dicho al principio, puesto que ni una ni otra constituyen ciencias acerca de cómo es algo determinado sino ciertas facultades de proporcionar razones (*tinès toû porísai lógous*) (*Ret.* I 2, 1356a 21-33).

La definición de la retórica como técnica se produce a partir de determinadas conexiones con otras artes y ciencias, participando de un entramado de relaciones recíprocas dentro de la preocupación aristotélica por deslindar los ámbitos de validez de las distintas zonas del saber humano. Es en este plan donde Aristóteles habla del arte de la palabra como un esqueje (*paraphués*), un tallo que brota de la unión entre la dialéctica –que aporta a los recursos argumentativos formales– y el saber político de los caracteres de la filosofía de los asuntos humanos –que contribuye con los contenidos a ser puestos en juego en los discursos, en los recursos emocionales y en la autoconstrucción del orador–.

Entre las técnicas de las que brota la retórica resulta prioritario considerar la vinculación con la dialéctica, a los fines de comprender las especificidades del proyecto retórico aristotélico –luego de lo cual apuntaremos a comprender sus nexos con la política–. La vinculación con la dialéctica, atestiguada desde el comienzo del tratado que estamos comentando, debe ser comprendida como el aporte original de Aristóteles al debate de su época en torno a la retórica.[30]

[30] Rapp 2002 I: 236.

Lo propio de la postura aristotélica frente a la tradición y a sus contemporáneos consiste en sentar las bases y contenidos de una técnica retórica específica de persuasión pública basada en una técnica dialéctica que no es anterior a sus *Tópicos*.

Hemos visto que la retórica es definida en la apertura de la *Ret.* como una contraparte (*antístrophos*) de la dialéctica. Esta formulación alude claramente al *Gorgias* de Platón, en el que la retórica aparece caracterizada por Sócrates como simulacro, como una contraparte (*antístrophos*) de la política (especialmente de la administración de la justicia), en la misma relación con respecto al alma que la práctica culinaria mantiene con la medicina con respecto al cuerpo (464 y ss.).[31] Muchas interpretaciones entienden la "retórica hermosa" del *Gorgias* y del *Fedro* de Platón como antecedente de la vinculación aristotélica entre retórica y dialéctica. Sin embargo, consideramos que debe tenerse en cuenta que en ambos autores se hallan en juego diferentes conceptos de dialéctica: mientras que en Platón la dialéctica coincide con la filosofía platónica de lo real en tanto único y auténtico saber, Aristóteles define la disciplina en términos de una técnica de argumentación para los intercambios dialógicos y disputas discursivas,[32] un ámbito claramente diferenciado del dominio de objetos sobre los que se apoya su filosofía teorética.

La retórica se perfila como una forma de dialéctica practicada ante auditorios públicos. Pero para precisar las especificidades de la *tékhne rhetoriké* se revela necesario recapitular los puntos de contacto y las diferencias con relación a la dialéctica.[33]

Las tres notas centrales compartidas por ambas disciplinas pueden sintetizarse del siguiente modo.

i) No abarcan un género determinado de objetos; son técnicas que se aplican a discursos. No son ciencias acerca de un género acotado de entidades, sino facultades de proporcionar argumentos.[34]

[31] Rapp 2009: 580.

[32] Rapp 2002 I: 236-237.

[33] Para lo que sigue, ver Rapp 2002 I: 265-276.

[34] Según el *Gorgias* de Platón (449d-450b), la retórica no puede ser técnica porque –entre otras insuficiencias– no puede responder específicamente a la pregunta acerca de sobre qué objetos versa (*perì tí*): trata acerca de los discursos (*lógoi*), que no es un dominio específico de competencia que habilite a la retórica para ser propiamente una técnica, y por lo tanto es una práctica (*empeiría*), una mera rutina (*tribé*) o mecanismo. Para Aristóteles, que la retórica no tenga un universo acotado de temas no constituye un obstáculo como para que sea considerada una técnica.

ii) Ambas se vinculan con opiniones del sentido común (*koinâ*). De aquí se deducen dos consecuencias: en primer lugar, que ambas se enlazan con las opiniones compartidas con el interlocutor-auditorio a los fines del discurso persuasivo (*pithanós*); en segundo lugar, que ambas hacen uso de tales opiniones compartidas sin tener como objetivo una justificación teórico-científica de estas (a excepción del uso científico de la dialéctica).

iii) Pueden argumentar de igual modo a favor de ambas partes de una discusión. Técnicamente, para el dialéctico y para el retórico es indiferente a favor de cuál de las dos alternativas contradictorias de un intercambio discursivo deben argumentar.

Ahora bien, ¿qué es lo que distingue específicamente a la retórica respecto de la dialéctica?

i) El ámbito de aplicación de la retórica son los discursos públicos, y por lo tanto se emplaza necesariamente en el dominio de la *pólis*.

ii) La dialéctica se construye en general a partir de la estructura de pregunta y respuesta, mientras que la retórica se vincula con exposiciones públicas por parte de un orador ante un auditorio generalmente masivo que ha de tomar una decisión, dictar una sentencia o formular un juicio frente a una alocución pública.

iii) A diferencia de la dialéctica, que admite como posibilidad un uso científico, la retórica se ve desvinculada de todo uso científico. Correlativamente, mientras que la dialéctica puede ser usada al servicio de la búsqueda de la verdad, la retórica como tal no persigue de por sí ningún objetivo de tal clase: solo apunta a tematizar las condiciones y medios del discurso persuasivo ante auditorios públicos.

iv) La retórica se distingue por la insuficiencia intelectual de su auditorio.

v) En contraste con el operar del dialéctico (cf. *Top.* I 2, 101a 33 y ss.), el orador en tanto orador no se propone corregir las creencias y los puntos de vista de la multitud.

vi) La retórica no es pensable sino en relación con un auditorio que es necesariamente distinto del orador, en contraposición con la dialéctica, que puede adoptar una modalidad monológica (cf. *Top.* VIII 1).

vii) Mientras que la dialéctica nunca tematiza técnicamente los medios no argumentativos de persuasión, ni tampoco las estrategias de la retórica de la expresión (*léxis*) o "dicción", ni la estructuración en partes del discurso (cf. *Ret.* III), la retórica aristotélica incluye dentro de sus tratamientos específicos también estos recursos (además de los ya señalados como centrales para el arte, como los entimemas y ejemplos).

2.2.3. Retórica y política

Como vimos a propósito de la definición de la retórica como brote o esqueje de la dialéctica y de la política, el orador aristotélico no solo necesita apelar al instrumental argumentativo del dialéctico, sino que también requiere cierta competencia en la ciencia ético-política que trata acerca del carácter, la virtud, las pasiones y las leyes e instituciones de la *pólis*. Si debe persuadirse no solo a través del *lógos* sino también mediante el *páthos* y el *êthos*, deben poder vehiculizarse contenidos centrales que atañen a una concepción amplia de la "ciencia política" (*politiké*), entendida como "filosofía de los asuntos humanos" (*hè perì tà anthrópina philosophía*, *EN* X 10, 1181b 15), incluyendo las dos *Éticas* además de la *Política*.[35]

Ahora bien, ¿cómo piensa Aristóteles la relación entre la retórica y la política? Repasemos brevemente, en primera instancia, el diagnóstico de un problema y, luego, la solución que Aristóteles propone, en línea con Platón.

El estagirita reconoce que la inflación de la retórica y la sustitución de la política por la retórica –"[la retórica] se reviste bajo la forma de la política" (*Ret.* I 2)– es un fenómeno epocal, que constituye un signo de sus tiempos. Esto se ve, por ejemplo, si uno compara el discurso de los personajes de las tragedias recientes con las obras del pasado: mientras que los poetas antiguos hacían hablar a sus personajes a la manera de ciudadanos (*politikôs*), los dramaturgos actuales los hacen expresarse como oradores populares (*rhetorikôs*) (*Poét.* 6, 1450b 7-8).[36]

El hecho de que en su contemporaneidad se hallen confundidas la competencia retórica y la política es efecto del desvío extremo de ciertas constituciones, claramente evidenciado en la figura de los líderes populares (*demagogoí*) de las democracias extremas:

> En tiempos antiguos, cuando el mismo individuo se convertía en jefe del pueblo y en conductor militar, se producía un cambio hacia la tiranía. Pues prácticamente la mayor parte de los antiguos tiranos procedía de tales líderes. La cau-

[35] En rigor, debe destacarse que en la *Retórica* prácticamente no hay referencias al tema central de la *Política*, a saber, los regímenes políticos (*politeíai*), mientras que sí se utilizan conceptos y temas de lo que podría considerarse como una psicología moral, expuesta en las *Éticas* (cf. Rapp, 2009).

[36] Cassin en Aubenque 1993: 381.

> sa de que esto sucediera antes pero no ahora radica en que, en aquel entonces, los jefes del pueblo provenían de las filas de los generales (pues todavía no eran hábiles para hablar); por su parte, con el actual crecimiento de la retórica, quienes son capaces de hablar se convierten en demagogos, pero a causa de la inexperiencia en los asuntos de la guerra no se imponen [por la fuerza de las armas] (*Pol.* V 5, 1305a 10-15).

El problema de la delimitación de la retórica respecto de la política se remonta al *Gorgias* de Platón, donde aparece el mismo verbo –*hupodúesthai*, "revestirse", "disfrazarse"– para denunciar la usurpación ilegítima que ejerce la retórica respecto de la política (cf. 464c y ss.). También en línea con la concepción platónica, el mismo verbo se encuentra en el libro *Gamma* de la *Metafísica*, en el que Aristóteles dice que los sofistas "se revisten" (*hupodúontai*) del mismo aspecto que los filósofos (*Met.* IV 2, 1004b 17-20). Finalmente, en el célebre capítulo final de la *EN*, Aristóteles reconduce la confusión entre retórica y política a una perniciosa influencia por parte del movimiento sofístico:

> Entre los sofistas, los que hacen más profesión de enseñar [la política] están manifiestamente bastante lejos de hacerlo, pues en general no saben ni qué es ni acerca de qué cuestiones versa, pues de otro modo no la habrían equiparado a la retórica ni la hubieran puesto por debajo de esta, ni creerían que es fácil legislar con solo reunir las leyes más prestigiosas (*EN* X 10, 1181a 12-17).

A diferencia de la posición sofística, no deben confundirse en Aristóteles las figuras del orador y del político. La metáfora botánica ya aludida del esqueje retórico que brota de la política se comprende desde ciertas opiniones comunes (*éndoxa*) compartidas por ambas disciplinas. Pero que compartan opiniones no quiere decir que sus contornos deban superponerse o confundirse. Por el contrario, el esfuerzo aristotélico se dirigirá a establecer una clara jerarquización disciplinaria.

La retórica no debe ser tomada por ciencia política dado que el trabajo con los *éndoxa* es en la ciencia solo el paso preliminar para alcanzar los principios, mientras que en la *Retórica* el empleo de las opiniones comunes es funcional al rastreo de los medios de persuasión más adecuados para cada caso.[37] Para Aristóteles, la retórica asume un estatus dependiente en la medida en que

[37] Cooper, 1994: 207-209.

presupone una falta de exactitud que la distingue de la filosofía política: según una proporción trazada en relación con niveles de exactitud, la retórica es a la ciencia ético-política lo que esta última es a las ciencias teoréticas.[38] La racionalidad retórica es meramente instrumental y doxástica, y en términos generales se halla al servicio de la razón política, prescriptiva y científica.[39] La indagación acerca de la legislación y de la mejor forma de gobierno, tanto en un nivel teórico abstracto como a partir de las consideraciones "empíricas" que parten de las constituciones existentes, "es tarea de la *Política* y no de la *Retórica*".[40]

Así es como la retórica se caracteriza en la *Ética Nicomaquea* como una disciplina auxiliar de la política: "[La política] dispone cuáles de las ciencias son necesarias en las ciudades y cuál debe aprender cada uno y hasta qué punto; y vemos también que las capacidades (*dúnameis*) más valoradas, como la estrategia, la administración doméstica y la retórica están [subordinadas] a ella" (*EN* 1094 a 28-b 3).[41] A través de la jerarquización de los saberes, con la puntual subordinación de la facultad retórica a la ciencia política, Aristóteles sigue a su maestro Platón al impugnar la legitimidad del discurso retórico en sus pretensiones de hablar con verdad y justicia acerca de la *pólis*.[42]

[38] Most, 1994: 168-170.

[39] *Ret.* 1366 a 17-22: "Por cierto, ha sido tratado conforme a cuanto era adecuado para la presente ocasión hacia qué cosas futuras o presentes es necesario que tiendan los que persuaden, y a partir de qué cosas es necesario que logren sus demostraciones acerca de lo que es útil, y además por medio de qué y cómo obtendremos un conocimiento claro de las costumbres y de las leyes en relación con los regímenes políticos: pues acerca de estos temas se ha investigado con precisión en la *Política*".

[40] *Ret.* 1360 a 30-37.

[41] Aristóteles retoma aquí una clasificación que Platón había insinuado en el *Político* (303d-305e).

[42] "[Platón y Aristóteles] comparten la concepción básica de la filosofía como tarea intelectual y educacional que puede proveer la comprensión más acabada de la *politiké*, el más completo panorama de los principios éticos y políticos de las sociedades humanas. Y están de acuerdo en definir la filosofía en parte contradistinguiéndola de lo que ellos ven como las estrechamente vecinas prácticas de la sofística y de la retórica, prácticas que se arrogan ellas mismas el rol de expertas en los asuntos de la ciudad, y que localizan esta pericia predominantemente en la posesión de un arte del discurso" (Halliwell, 1994a: 235). La retórica tiene poco que ver con la estructura jerárquica y autoconsistente de valores y prácticas a que aspira la *politiké*. La retórica (no así la política) no tiene necesidad de ir más allá de lo que piensa la mayoría: en los pasajes en que se habla de política en la *Retórica*, no hay más que un tratamiento dentro del marco de las creencias y valores populares. Por su parte, "[Para Aristóteles] la auténtica *politiké* debe incluir los procedimientos teóricos de la abstracción, el análisis y la sistematización, a la vez que un compromiso con una coherencia y una profundidad de entendimiento (una aprehensión de los

La subordinación de la retórica a la ciencia política implica en Aristóteles que el retórico no se preocupará eminentemente por un tratamiento científico de los tópicos de la filosofía de los asuntos humanos, ni entablará con su auditorio un proceso pedagógico orientado a la búsqueda de la verdad, ni tampoco apuntará a mejorar el carácter de sus destinatarios:

> Si los discursos bastaran por sí solos para hacer buenos [a los hombres], con justicia se llevarían muchas y grandes recompensas, como dice Teognis, y habría que procurárselas. Mas en realidad, y como es manifiesto [...] no son capaces de exhortar al común de los hombres a la perfección moral (*kalokagathía*) (*EN* X 9, 1179b 4-10).

3. Conclusión

En el curso de este capítulo hemos intentado reponer los rasgos fundamentales del proyecto aristotélico de una técnica de la palabra persuasiva en la *pólis*. A tal efecto hemos considerado en primer lugar las relaciones que Aristóteles mantiene con los manuales de retórica tradicionales y las críticas que les formula en términos tanto teóricos como prácticos. En segundo lugar, hemos reconstruido las diversas delimitaciones que Aristóteles propone para el saber retórico en cuanto a su racionalidad, sus recursos conceptuales, sus fines, su auditorio, pero también en relación con dos técnicas con las que se articula estrechamente: la dialéctica y la filosofía política.

Como hemos puesto de manifiesto en este capítulo, luego de haber abrevado en fuentes platónicas en su juventud –presumiblemente negando el carácter técnico de la retórica–, Aristóteles termina distanciándose de su maestro en los escritos compilados bajo el nombre de *Retórica*. En rigor, no se trata de un mero rechazo sino de un distanciamiento complejo, porque Aristóteles seguirá siendo heredero de Platón a la hora de impugnar las pretensiones de la retórica de hablar con verdad y justicia acerca de los asuntos públicos. Es sobre esta continuidad de fondo que deben tenerse en cuenta las diferencias fundamentales aquí abordadas.

---

primeros principios, una jerarquía de valores) que solo una empresa que merezca el nombre de filosofía puede esperar llevar a término" (Halliwell, 1994 b: 229). Según Wardy (1994: 118), Aristóteles también está reaccionando frente a una desviación: desde el momento en que la retórica es un poder amoral, nada previene contra su operar inmoral. No hay criterios morales intrínsecos en la retórica.

El capítulo XIII de este volumen retoma y complejiza el presente abordaje del proyecto retórico aristotélico desde el punto de vista de la puesta en práctica de la palabra (*lógos*) como actualización de la naturaleza humana. Veremos allí cómo la retórica aquí delimitada se ve puesta en acto en el ámbito de la *pólis* y bajo qué condiciones considera el filósofo que debe proceder la palabra si ha de ser concebida como una herramienta fundamental en la producción y reproducción de los lazos civiles-políticos entre los sujetos ciudadanos.

Sección III

RETÓRICA EN ACCIÓN

CAPÍTULO XI

Una visión sofística del pacto social. Las palabras y las apariencias como sostenes del acuerdo

Lucas M. Álvarez

Los vínculos que se establecen entre la palabra, la persuasión y la política tienen un lugar privilegiado en el pensamiento de los sofistas. Indudablemente es en la teoría, en la práctica y en la enseñanza de la retórica donde esos vínculos se ven con más claridad, pero a la hora de ofrecer una visión de conjunto de aquellos conceptos y sus interrelaciones, la teoría sofística sobre el pacto político es insoslayable. La hipótesis de un contrato social, tan cara al pensamiento político moderno, parece haber sido anticipada en el siglo V a. C. por los sofistas, quienes apelaron a la idea de un acuerdo entre pares para explicar la emergencia de la ley y de la *pólis*. En el marco de esta teoría consideraron que la palabra atravesaba dramáticamente cada una de esas instancias no solo por ser el instrumento mediante el cual los individuos celebran el pacto, fijan la ley y le dan contenido a la *pólis*, sino fundamentalmente por erigirse, junto con las apariencias de los ciudadanos,[1] en uno de los pilares que sostienen el conjunto.

El objetivo de este capítulo, luego de presentar las discusiones de esta teoría sobre el pacto, es ahondar en las reflexiones sofísticas que ponen de manifiesto la centralidad de las palabras y apariencias de los ciudadanos que, en el día a día, sostienen y ratifican el acuerdo. Señalando ciertas diferencias con la

[1] Al hablar de "apariencias" nos referiremos a la forma en la que los ciudadanos se muestran, se presentan frente a sus pares. Claves en este sentido son el verbo *phaíno* (mostrar, sacar a la luz y, en su voz media, volverse visible, aparecer) que utiliza Protágoras en el diálogo homónimo de Platón y el sustantivo *phantasía*, derivado de aquel verbo, que comporta un doble aspecto, subjetivo y objetivo, al implicar tanto aquello que aparece como a quien le aparece. Al respecto, cf. Marcos y Díaz 2009.

lectura que Glaucón (uno de los personajes de la *República* platónica) propone de estos textos sofísticos, nos concentraremos en aquellos pasajes que distinguen un espacio privado de otro público y parecen indicar que los destinos de la ciudad se definen en esas palabras y apariencias ofrecidas en el ámbito público. Por último, intentaremos dilucidar las consecuencias que se derivan de pensar a la *pólis* sostenida en estas instancias.

1. LOS ORÍGENES DE LA TEORÍA DEL PACTO SOCIAL Y EL USO DEL TÉRMINO *SUNTHÉKE*

En la segunda mitad del siglo V a. C., los términos *nómos*[2] y *phúsis*[3] ocupaban gran parte de las discusiones que mantenían los sofistas.[4] Hasta ese entonces, la validez de los *nómoi* parecía incuestionable y sus dimensiones religiosas eran abiertamente aceptadas.[5] Sin embargo, y de manera paulatina, su origen y alcance comenzaron a ponerse en duda. Este cuestionamiento provino no solo de pensadores como Empédocles y Demócrito, que objetaron las consecuencias de ciertos usos del lenguaje,[6] sino también de los historiadores que, propensos a viajar, tomaron contacto con las culturas vecinas haciéndose eco de la relatividad de las

[2] El significado de *nómos* se esclarece al considerar el sentido original del verbo *némo*, que era el de atribuir o repartir de acuerdo con el uso o la conveniencia. Ver Chantraine 1968. En el marco de la antinomia, el uso de *nómos* hace referencia tanto a las costumbres basadas en creencias tradicionales acerca de lo justo, bueno y verdadero como a las leyes formuladas y aprobadas que elevan esas creencias al rango de norma obligatoria respaldada por el Estado (Guthrie 1969: 66).

[3] *Phúsis* era el término que los físicos jonios utilizaban para referirse a la realidad o a sus principios estables, pero además se empleaba para hablar de la serie de propiedades de una cosa, especialmente de una criatura viviente, trazando un claro contraste entre las características propias y aquellas adquiridas o impuestas. Sin embargo, y en relación con los sentidos del verbo *phúo* (sobre todo aquellos valores intransitivos como "crecer", "surgir" o "nacer", cf. LSJ 1996), *phúsis* también denotaba la idea de un crecimiento o surgimiento natural. De esta manera, el término podía hacer referencia tanto a un aspecto estable como a uno dinámico.

[4] Cf. Ostwald 1986: 199-229; Kerferd 1981: 111-130; Guthrie 1969: 64-138.

[5] Heráclito, por ejemplo, afirmaba que "[...] todas las leyes humanas (*nómoi*) se nutren de una sola, divina" (DK21 B114). El fragmento exhibe que, lejos de oponerse a ella, el *nómos* encuentra su fundamento en la *phúsis*. Recién entrado el siglo V, y sobre todo en el contexto del pensamiento de algunos sofistas, estas nociones se presentarán como antagónicas.

[6] Empédocles niega el sentido de los términos "nacimiento" y "destrucción", pero los utiliza confesando una obediencia a la costumbre (*nómoi*) (DK 31 B8 y B9). Mientras tanto, Demócrito supone que "dulce", "amargo", "caliente" y "frío" son solo *nómoi* pues en realidad solo existen los átomos y el vacío (DK 68 B9 y B125).

costumbres. De esta manera, los griegos presenciaron la erosión tanto del alcance universal como del origen divino del *nómos*. Aún se sigue discutiendo cuál fue exactamente la cuestión que desató la antítesis y quién el primero que la propuso, pero, hacia la mitad del siglo, las críticas encontraron en el concepto de *phúsis* el arma más eficaz para objetar la legitimidad de las leyes y las costumbres.[7]

Entonces, una nueva generación de pensadores comenzó a considerar a *nómos* y a *phúsis* como términos opuestos y excluyentes que separaban lo artificial de lo natural y lo falso (aunque ordinariamente aceptado) de lo verdadero. Los sofistas se inclinaron por uno u otro de los términos,[8] pero lo cierto es que explotaron el uso de la antítesis no solo para triunfar en las discusiones, como supone Aristóteles,[9] sino también para repensar una serie de aspectos clave de la vida en común con el objeto de explicitar si sus orígenes se debían al *nómos* o a la *phúsis*. Se preguntaron entonces si los dioses existían por una convención humana; si las diferencias en el interior de la especie humana eran naturales o si el dominio de un hombre sobre otros o de una ciudad sobre otras eran producto de una convención, pero la antítesis también desató una reflexión sobre el origen de los Estados. La cuestión central fue determinar si estos habían surgido por deseo divino, por naturaleza o por efecto de una convención humana. Los partidarios de la última opción no solo promovieron la autonomización de la política –al desligarla tanto de las normas divinas como de las fuerzas naturales–, sino que además trazaron los esbozos de una teoría del pacto o contrato social.[10] Siendo un concepto de lo más amplio y flexible dentro de la historia

[7] Guthrie 1969: 67, quien considera que los datos con los que se cuenta no permiten dilucidar el origen de la antítesis, pero advierte que el testimonio más antiguo puede ser o bien el tratado hipocrático *De aere aquis locis* o la formulación de la distinción atribuida a Arquelao.

[8] Kerferd 1981: 115-125 cita los casos de Calicles y Trasímaco (incluidos ambos en los diálogos platónicos) como defensores de la *phúsis* y a Protágoras y el Anónimo de Jámblico como defensores del *nómos*.

[9] Aristóteles sostiene que la antítesis era el *tópos* más extendido de la antigüedad y que los sofistas apelaban a él con el objeto de inducir a sus interlocutores al error o a la paradoja, cf. *Ref. Sof.* 173a11-15.

[10] Guthrie 1969: 139 advierte que existen diferentes opiniones sobre la anticipación, en época griega, de la teoría del contrato social tal como fue entendida en la modernidad. Kahn: 1981, supone, por otro lado, que es necesario distinguir claramente entre los orígenes de la teoría del contrato social como una consideración histórica sobre la génesis y el desarrollo de la sociedad del uso retórico y político de tal teoría para atacar o defender la autoridad de la ley o alabar los logros de la civilización. Sin embargo, no deja de notar la íntima relación entre la antítesis *nómos-phúsis* y dicha teoría, aunque invierte los términos, pues entiende que la primera habría surgido como consecuencia del establecimiento de las dos etapas esenciales de toda teoría del contrato: el estado de naturaleza y el de civilización.

del pensamiento político, la idea de un "contrato social" supone mínimamente que la sociedad, sus instituciones y sus leyes están basadas en un acuerdo entre sus miembros.[11] Una teoría estándar del contrato social como origen de la sociedad política supone tres características esenciales: a) establece una condición humana primitiva, un "estado de naturaleza" en el que los seres humanos viven sin gobierno político y sin ninguna organización social; b) identifica ciertos principios de inseguridad o inestabilidad en ese estado primitivo que conducen al hombre al desarrollo de una comunidad organizada y c) instituye la legitimidad del gobierno y la legislación positiva remontándola a un contrato entre las partes interesadas.[12]

En el contexto de la Grecia Antigua, la idea de un acuerdo o pacto entre los integrantes de una comunidad es señalada por el término *sunthéke*. Esa idea aparece ya en el prefijo *sun-*, que indica o bien juntar varias cosas para construir un todo compuesto o bien poner una cosa junto a otra y, por extensión, decir algo al unísono con otra persona, es decir, estar de acuerdo con ella.[13] En el *Crátilo* de Platón, por ejemplo, Hermógenes utiliza el término para defender una teoría convencionalista del lenguaje según la cual no existen nombres que convengan por naturaleza a las cosas, sino que su rectitud surge de una convención o acuerdo (*sunthéke*) (*Crát.* 384d). E inmediatamente, cuando Hermógenes asegura que cada hombre y cada ciudad pueden atribuirle distintos nombres a una misma cosa, Sócrates vincula esta idea con la tesis del *homo mensura* de Protágoras (*Crát.* 385e-386a), pues si en un caso las cosas son tal como le aparecen a cada individuo, en el otro las cosas se denominan tal como considera cada individuo.

Un uso de *sunthéke* vinculado a la sofística y a la idea del pacto aparece en el pasaje que Jenofonte le dedica a un debate entre Sócrates e Hipias de Élide. Una vez que el primero afirma que lo justo es aquello que la ley prescribe y le consulta a Hipias la consideración que le merecen las leyes de la ciudad, sostiene:

> Son las normas que los ciudadanos, en virtud de un pacto (*sunthémenoi*), han puesto por escrito, sobre lo que debe uno hacer o abstenerse de hacer. En tal caso, continúo, estará de acuerdo con la ley quien tome parte en la vida de la ciudad conforme a tales normas, y al margen de ella, en cambio, quien las transgreda (*Mem.* IV 13).[14]

[11] Mulgan 1979: 121.
[12] Kahn 1980: 92-108.
[13] Guthrie 1969: 140 n. 4.
[14] Trad. de Melero Bellido 1996.

Para Hipias las normas ya no emanan, como en el caso de Heráclito, de una ley universal o divina, sino de un acuerdo (*sunthémenoi*) entre los ciudadanos que deciden lo que puede y no puede hacerse en el marco de la vida de la ciudad. Esta desacralización y autonomización de las normas del Estado se complementa con la crítica que el propio Hipias vierte sobre esas normas apenas unas líneas después cuando le pregunta a Sócrates por qué habría que considerar a la obediencia un asunto serio cuando los mismos que promulgan las leyes las cambian por considerarlas inadecuadas (IV 4, 14). Este cuestionamiento del *nómos* reaparece en un pasaje del *Protágoras*, donde Hipias, en lo que se supone es su primera referencia a la antítesis *nómos-phúsis*, considera que los presentes en la casa de Calias están emparentados por la naturaleza (que une lo semejante) y no por convención legal, pues la ley, tirano de los hombres, impone cosas por la fuerza y contra lo natural (*Prot.*, 337c-d).[15] Cabe destacar además una distinción que, hacia el final del pasaje citado, ofrece Hipias entre aquellos que toman parte de la vida de la ciudad (*politeuómenos*) porque están de acuerdo con la ley y los "sin ley" (*ánomos*) que permanecen al margen, distinción que veremos trazada en términos similares tanto por Protágoras como por Antifonte.

El término *sunthéke* aparece nuevamente relacionado con la sofística y la idea del pacto en un comentario de Aristóteles sobre Licofrón:

> En efecto, [si no hay preocupación por la virtud] la ciudad-Estado se convierte en una alianza, que se diferencia de otras establecidas por aliados lejanos solamente por el lugar, y también la ley, tal como dijo el sofista Licofrón, se transforma en un pacto (*sunthéke*), garante de los derechos de unos para con otros, pero incapaz de hacer buenos y justos a los ciudadanos (*Pol.* 1280b 5-12).[16]

En este pasaje del libro III de *Política*, el estagirita considera que, si las leyes no comportan un contenido de justicia y bondad, la ciudad se verá despojada de sentido, podrá ser llamada *summakhía* (alianza) o *koinón* (federación), pero no *pólis* en sentido estricto. De esta manera, cuestiona una versión de la ley en tanto acuerdo convencional establecido por las partes solo para garantizar derechos y

[15] La concepción de la ley como tirano de los hombres parece una clara referencia al *nómos basileús* de Píndaro (fr. 152 Bowra). Como resumen de la discusión acerca de su significado, ver Guthrie 1969: 136-138.

[16] Trad. de G. Livov.

prevenir injusticias mutuas y menciona como defensor de esta versión a Licofrón. Se supone entonces que el sofista utilizó el término *sunthéke*[17] e interpretó el Estado producto de ese pacto como una especie de asociación cooperativa para la prevención del crimen y no como una institución que busca convertir a sus ciudadanos en buenos y justos. Su función se restringiría entonces a garantizar los derechos de los ciudadanos y por ello se ha pensado que el aporte de Licofrón representa un germen de la moderna doctrina del *laissez-faire*.[18] Aunque también puede sostenerse que ni Licofrón ni el resto de los teóricos del pacto están pensando en una especie de "Estado mínimo", sino que el estagirita les atribuye esa concepción porque la consideraba una insinuación de la teoría de la justicia que los acomunaba. Lo que no quiere decir, por supuesto, que los propios contractualistas hayan buscado que su teoría tuviera tal insinuación o establecido límites a la actividad del Estado y la ley; su propósito era otro: justificar la existencia de la ley cuando esta era interpretada como contraria a la *phúsis*, al impulso natural y al deseo.[19]

2. Las variables visible/invisible y público/privado en el mito de Giges relatado por Glaucón

Lo que tanto Hipias como Licofrón parecen decir sobre el pacto es que los ciudadanos se han puesto de acuerdo en una serie de leyes que estipulan lo que debe y no debe hacerse garantizando así los derechos de unos y otros. Ideas similares y un mismo vocabulario pactista reproduce Glaucón en *República* II cuando se propone demostrarle a Sócrates que la mayor parte de los hombres coloca a la justicia entre los bienes que es preciso perseguir por las recompensas que proporciona y rehuir por los sacrificios que acarrea. Y, aunque confiesa no compartir la opinión, afirma que tienen razón quienes piensan así dado que la vida del injusto es mucho mejor que la del justo (*Rep.* II 358a-d). Líneas después ofrece una exposición sobre el origen y la naturaleza de la justicia:

[17] Guthrie 1969: 143 presume que el término *sunthéke* no es de Licofrón, sino de Aristóteles, y afirma que el autor de la *Política* lo habría citado por la brevedad y pulcritud de la sentencia y no por su originalidad.

[18] Kerferd 1981: 149.

[19] Mulgan 1979: 126-127.

> Se dice, en efecto, que es por naturaleza bueno el cometer injusticias, malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno del cometerlas. De este modo, cuando los hombres cometen y padecen injusticias entre sí y experimentan ambas situaciones, aquellos que no pueden evitar una y elegir la otra juzgan ventajoso concertar acuerdos (*suntíthesthai*) entre unos hombres y otros para no cometer injusticias ni sufrirlas. Y a partir de allí se comienzan a implantar leyes (*nómous*) y convenciones (*sunthékai*) mutuas, y a lo prescrito por la ley se lo llama legítimo y justo. Y este, dicen, es el origen y la esencia de la justicia, que es algo intermedio entre lo mejor –que sería cometer injusticias impunemente– y lo peor –no poder desquitarse cuando se padece injusticia–; por ello lo justo, que está en el medio de ambas situaciones, es deseado no como un bien, sino estimado por los que carecen de fuerza para cometer injusticias; pues el que puede hacerlas y es verdaderamente hombre jamás concertaría acuerdos para no cometer injusticias ni padecerlas, salvo que estuviera loco (*maínesthai*) (*Rep.* II 358e-359b).[20]

Glaucón se encarga de exponer una teoría sobre la justicia en la que aparece la antítesis *nómos-phúsis* y la idea del pacto social. La antítesis se presenta de manera implícita, en las primeras líneas de la cita, cuando el personaje platónico reproduce la opinión de los que piensan que, por naturaleza, es bueno cometer injusticia. El lector puede suponer entonces que, contrariamente y por convención, es decir, por *nómos*, es bueno practicar la justicia porque, en última instancia, es en vistas de la mirada del otro que se actúa bien. A continuación, y respetando en parte el esquema de la teoría estándar del pacto social, Glaucón despliega los puntos centrales de la doctrina: los hombres, en un "estado de naturaleza" que precede al acuerdo, propenden al daño mutuo en una dinámica universal de agresividad y opresión (una imagen del estado pre-social del hombre que estaba difundida en el siglo V y que hace eco en el personaje platónico).[21] Frente a este panorama, aquellos que están imposibilitados de evitar los perjuicios y obtener las ventajas de un accionar injusto deciden, mediante acuerdos (*suntíthesthai*) mutuos, no cometer ni padecer injusticias y luego dictan leyes (*nómous*) y celebran pactos (*sunthékai*) que establecen lo legal y justo. Entonces, en la exposición de Glaucón, el *nómos* es derivado de un *sunthéke* (como en Hipias) que protege los derechos de unos y otros (como

[20] Trad. de Eggers Lan 1986, aquí y en citas siguientes.

[21] Sobre la imagen del estado pre-social del hombre cf. Tucídides (III 82.2, 8), Calicles (*Gorg.* 483a y ss.) y el propio Protágoras (*Prot.* 322b7).

en Licofrón), y el resultado de este pacto es entendido como una violencia innatural[22] (como lo hacía Hipias en *Protágoras*) pues la justicia no es un bien en sí mismo sino algo estimable para los que carecen de fuerza. Aquel que fuera lo suficientemente fuerte, aquel que pudiera ser un verdadero hombre como para cometer injusticias sin preocuparse por las consecuencias, jamás concertaría ningún acuerdo a menos que estuviera loco (*maíno*). Pero, si lo que ocurre es que ese "hombre verdadero" es irreal y lo que en verdad impera es una desventaja general que obliga a todos a concertar pactos, Glaucón presenta dos estrategias para escapar del malestar que provoca la violencia innatural del *nómos*. La primera de esas estrategias consiste en mantener un compromiso público con la norma de justicia (obteniendo así una reputación positiva) aunque se la transgreda en secreto, y la segunda supone practicar la injusticia evitando los castigos con una capacidad oratoria que logre persuadir al público de la propia inocencia.

Glaucón ilustra la primera estrategia a través del mito de Giges (359d-360b), en el que se propone presentar la concepción de que la justicia se practica únicamente contra la voluntad por la imposibilidad de actuar injustamente. Nos cuenta el personaje platónico que, en el lugar donde hace pacer sus rebaños, Giges, un pastor al servicio del rey de Lidia, se topa con una grieta en el suelo producto de un temblor de la tierra. Asombrado, desciende por la hendidura y encuentra un caballo de bronce, hueco, con muchas aberturas y dentro de él un cadáver, de talla mayor a la humana, que solo lleva un anillo de oro en uno de sus dedos. Giges toma la sortija y se retira. Luego, con el anillo, concurre a la reunión (*súllogos*) de los pastores y sentado entre ellos descubre, por casualidad, que al volver el engaste hacia dentro se torna invisible (y los demás hablan de él como si estuviera ausente) y cuando lo vuelve hacia afuera es visto de nuevo. Confirmado el poder de la sortija, Giges se dirige al palacio, seduce a la reina, asesina al rey y se apodera del trono. Una vez presentado el mito, Glaucón supone que, si existieran dos anillos con esas características y se le entregara uno a un hombre justo y otro a uno injusto, no encontraríamos diferencias en la manera de actuar pues, tarde o temprano, el primero seguiría las huellas del otro haciendo lo que le viniera en gana. Por ello, repite, nadie es justo de grado sino por necesidad, y todos se vuelven injustos cuando saben que pueden serlo sin peligro (360d). Ahora bien, el mito comporta una serie de variables: lo visible y lo invisible (*aphanés*, 359e6); lo público y lo secreto (*lanthanéto*, 361a1); el ser (*eînai*, 361a5) y el aparecer (*dokeîn*, 361a5), que podrían vincularse no

[22] Vegetti 1998: 160.

solo con la idea del pacto social, sino también con la antítesis *nómos-phúsis*. Estas variables, que Glaucón presenta luego de la historia de Giges, le permiten introducir los avatares de las conductas del justo y del injusto, una vez establecidos los acuerdos y en el marco del *nómos*. En primer lugar, supone que alguien con el poder del anillo que se negara a cometer injusticias sería considerado un miserable, aunque los mismos encargados de condenarlo lo ensalzarían en sus conversaciones por miedo a ser objeto de alguna de sus injusticias (360d). Queda claro que tanto la conducta del dueño del anillo como la de sus detractores están condicionadas por la esfera en la que se desarrollan –privada y secreta o pública–, y que aquel es condenado en privado pero alabado en público. Líneas después, descartada la suposición del anillo y en el marco de un análisis de las vidas del justo y del injusto, Glaucón supone que aquel que dirige sus empresas de una manera perfectamente injusta:

> Intentará cometer delitos correctamente, esto es, sin ser descubierto (*lanthanéto*), si quiere ser efectivamente injusto: en poco es tenido quien es sorprendido en el acto de delinquir, ya que la más alta injusticia consiste en parecer (*dokeîn*) justo sin serlo (*eînai*) (*Rep.* II, 361a).

La historia de Giges permite entonces que Glaucón presente el siguiente razonamiento: el injusto perfecto es aquel que parece justo ante los demás (en la esfera pública), pero no lo es realmente (en privado o en secreto).[23] El pacto entre los que prometen "no cometer injusticias mutuas ni padecerlas" parece permitir que los injustos sean hipócritas aparentando cumplirlo en público mientras que lo violan en privado, pero Glaucón va más allá: aun en el caso de que alguno no sea perfecto, las condiciones establecidas por el pacto también permiten que, a través de una segunda estrategia, salga indemne:

> Y si da un paso en falso, que lo pueda enmendar y ser capaz de hablar de modo que convenza (*peíthein*) de su inocencia si es denunciado en alguno de sus delitos; o bien hacer violencia cuantas veces sea necesaria la violencia, por medio de su fuerza y su coraje, o por medio de sus amigos y de la fortuna que se haya procurado (*Rep.* II, 361a).

[23] En *Gorg.* 527b, Sócrates advierte, oponiéndose justamente a este razonamiento, que "[...] se debe cuidar, sobre todo, no de parecer bueno, sino de serlo, en privado y en público". Ver el capítulo IX de este volumen.

Entonces, aquel que comete un acto injusto y no logra ocultarlo puede enmendar el error a través de un *lógos* persuasivo. Ese *lógos* se erige así en herramienta del injusto que, incluso violando el pacto, puede torcer la opinión de los otros y recobrar su reputación. El hecho que impulsa su uso, el campo de acción y los resultados de esta palabra persuasiva están claramente circunscriptos a la arena pública: si el acto injusto fue visto por otros significa que el agente, al ejecutarlo, franqueó el espacio privado del secreto; a su vez, el *lógos* que busca subsanar la falta (no la injusticia en sí, se entiende, sino el haber hecho visible esa injusticia) debe pronunciarse públicamente y, por último, el agente pretende, mediante ese *lógos*, recuperar su reputación, su fama, su apariencia ante los otros. De este modo, la segunda estrategia se engarza con la primera: la palabra pronunciada busca que, lo que al orador le parece justo, les parezca también justo a sus oyentes y, en este caso, eso justo no es más que una apariencia que el orador supo mantener hasta que uno de sus actos injustos se hizo público.

Ahora bien, a pesar de señalar que con el *lógos* persuasivo el injusto busca recobrar su fama, Glaucón no alcanza o no busca explicitar las razones profundas por las que es fundamental que los ciudadanos mantengan esa reputación. Quienes sí lograron ponerlas en evidencia fueron los supuestos antecedentes de la exposición del personaje platónico.

3. Los antecedentes sofísticos de la exposición de Glaucón: Critias, Protágoras y Antifonte

Luego del relato de Giges, Glaucón se encarga de puntualizar los ejes de la doctrina que está presentando. Sostiene entonces que la injusticia es más útil que la justicia; que nadie es justo de buen grado sino por necesidad; que ser justo no es un bien y, por último, que el hombre se torna injusto una vez que cree poder serlo sin correr peligro. Ahora bien, el propio Glaucón afirma que él está exponiendo una doctrina defendida por otros (*Rep.* II 360d) y, líneas después, su hermano Adimanto sugiere la identidad de esos otros cuando retoma aquel *lógos* persuasivo y declara que, para triunfar con él, se valdrá de maestros que le enseñarán el arte de imponerse en la tribuna popular y judicial (*Rep.* II 365d). La referencia a la figura de los sofistas parece clara, pero Adimanto la acentúa al añadir una visión sobre los dioses típicamente sofística. Dice el personaje platónico que si los dioses no existen o no se ocupan de las cosas humanas, no hay necesidad de disimular ante ellos; por lo tanto, en el espacio privado, el hombre puede ser injusto sin peligro.

El agnosticismo o ateísmo fue defendido por Protágoras,[24] pero también por Critias[25] quien, en su tragedia *Sísifo*,[26] ofrece una interpretación del origen político de los dioses que además puede ser considerada como un antecedente de la doctrina expuesta por Glaucón. En otro esbozo de la teoría del pacto social, el relato comienza distinguiendo dos etapas en la vida de los hombres, una bestial y sin orden en la que no existían ni premios para los buenos ni castigos para los malos y otra en la que los hombres establecieron[27] leyes punitivas para que la justicia funcione como un soberano imparcial (frs. 1-9). Esas leyes, dice el sofista:

> Impedían, por su fuerza, cometer a los hombres crímenes manifiestos (*tamphanê*), aunque, a ocultas (*láthrai*), seguían cometiéndolos, entonces, yo creo que, por vez primera, un hombre astuto y sabio de mente inventó, en bien de los hombres, el miedo a los dioses, para que los malvados temieran, si cometían, a ocultas, alguna maldad, de obra, palabra o pensamiento. Introdujo, por tanto, la noción de divino, diciendo que existe un dios, floreciente de vida inmortal, que oye y que ve con la inteligencia, que posee una mente y rige el universo, revestido de divina natura. Este dios oirá cuanto, entre los hombres, se dice, y tendrá poder para ver todas sus acciones. Si, por acaso, maquinas, en silencio, alguna maldad, no escapará a la atención de los dioses (9-24).[28]

En primer lugar, como parte de un cuestionamiento al *nómos*, el protagonista resalta la insuficiencia de la ley que solo es capaz de impedir los crímenes manifiestos e inmediatamente advierte que, frente a los que se cometen en secreto, un hombre sabio ha creado la idea de un dios omnisciente. Esta invención podría representar entonces una tercera etapa en la descripción de Critias pues, si en la primera, la vida de los hombres aparece bajo el signo de la anomia y en la segunda rige la ley pero los malvados siguen cometiendo crímenes en

[24] DK80B4: "Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa".

[25] La pertenencia de Critias al movimiento sofístico es discutida, pues, al parecer, no fue maestro ni cobró por ello y solo fue incluido en la lista de sofistas elaborada por Filóstrato por haber estado presente en una reunión que tuvo lugar en casa de Calias.

[26] La autoría de *Sísifo* es discutida. Sexto Empírico, de quien deriva el fragmento, considera a Critias su autor, pero la crítica moderna se divide entre el sofista y Eurípides. Para un resumen del problema cf. Melero Bellido 1996: 428 n. 52 y Guthrie 1969: 294 n. 81.

[27] No aparecen en *Sísifo* términos relacionados con el prefijo *sun-*, pero sí *thésthai*, el aoristo de *títhemi* (poner, colocar, establecer).

[28] Trad. de Melero Bellido 1996.

secreto, en la tercera todos temen por la existencia de un dios que lo sabe, lo ve y lo escucha todo. El salto desde un "estado de naturaleza" hacia una comunidad ordenada por el *nómos* se da una vez que el hombre establece (*thésthai*) leyes punitivas y, ya en el marco de esa comunidad, dios y ley actúan juntos frente a las acciones (tanto ocultas como manifiestas) de los hombres. Las variables presentadas por Glaucón reaparecen ahora en Critias vinculadas nuevamente a la idea del pacto o, al menos, a la idea de una comunidad organizada en torno al *nómos*. También reaparece la cuestión de la persuasión cuando se señala que aquel hombre sagaz "introdujo la más dulce doctrina, ocultando la verdad con falso argumento", y que "de ese modo [...] por vez primera, persuadió (*peîsai*) a los hombres a creer que existe una estirpe de dioses" (fr. 42). Si en la exposición de Glaucón el *lógos* persuasivo era la herramienta del hombre que, siendo pública su injusticia, intentaba convencer a los otros de su inocencia, aquí, en Critias, la situación parece invertirse. El sofista supone que aquel hombre sabio utiliza la persuasión para convencer a los otros justamente de lo inútil que es intentar violar la ley, incluso en secreto, cuando existe un dios que lo ve todo.

Cuando Platón ironiza sobre aquellos que sostienen que los dioses son invenciones humanas, productos del *nómos*, y que, por ello, varían de un lugar a otro según los acuerdos tomados por cada grupo (*Ley.* 889c), parece tener en la mira a sofistas como Critias, pero también a pensadores como Jenófanes. De hecho, una generación antes del sofista, el poeta de Colofón había manifestado que los etíopes representaban a sus dioses morochos y con narices chatas, mientras que los tracios lo hacían con ojos azules y cabellos rojizos (DK21B16). Esta reflexión no solo parece anticipar las consideraciones sobre la relatividad del *nómos* que ya hemos visto, sino que además puede ser comprendida, junto con la de Critias, en el marco de un largo proceso de reconocimiento, por parte de los antiguos griegos, del punto de vista del sujeto. Identificar en las divinidades proyecciones de la imaginación humana implica reconocer en simultáneo al mundo como objeto (y ya no como signo) y al hombre como sujeto y fuente:[29] los dioses son como son (de ojos azules y cabellos rojos como para los tracios) y hacen lo que hacen (lo ven y escuchan todo) simplemente por ser productos de una perspectiva humana. El reconocimiento y la ponderación del punto de vista del sujeto irrumpen en el mundo griego con consecuencias en el campo del arte y la política. Los pintores dejan de dibujar un pie de frente y comienzan a hacerlo de perfil buscando responder al ángulo de visión del espectador y así, representando las cosas tal

[29] Goux 1990: 125-127.

como aparecen, descubren el *escorzo*. El Partenón no respeta rigurosamente las líneas horizontales y verticales, por el contrario, depende, desde su diseño, de una cierta deformación calculada, pues el edificio se construye para el hombre que lo mira. Las tragedias y las comedias se escriben y presentan teniendo en cuenta la visión y la escucha del espectador ubicado en los asientos del teatro. Finalmente, es posible pensar que en el ámbito político el nuevo estatus del sujeto como centro de visión es puesto en evidencia por los sofistas en relación con la idea del pacto y el decir persuasivo.

Otro de los antecedentes de la exposición de Glaucón es uno de los textos más largos y explícitos que se han conservado sobre el pensamiento político de los sofistas. Hablamos de la versión del mito de Prometeo que Protágoras ofrece en el diálogo homónimo de Platón (*Prot.* 320c-322d) con el fin de justificar la necesaria participación de todos los hombres en la *aretè politiké*. El mito relata la forma en la que los dioses forjaron a los mortales y les encargaron a dos titanes, Prometeo ("el que piensa por adelantado") y su hermano Epimeteo ("el que piensa después", es decir "el que piensa tarde"), que repartieran las diferentes capacidades entre los seres vivos. Epimeteo preserva cada especie a través de una repartición equilibrada pero, sin advertirlo, deja sin dotar a los humanos (*Prot.* 320c-321b). El hombre ha quedado desnudo y descalzo, sin coberturas ni armas, y es el día destinado para que surja de la tierra hacia la luz. Prometeo, buscando alguna protección para el hombre, roba entonces a Hefesto y a Atenea (dioses que representan la función técnica) el fuego, condición de toda *tékhne*, y se lo ofrece al hombre, confiriéndole de esta manera la posibilidad de la vida. Esta donación del titán filántropo supone la obtención por parte del hombre del arte demiúrgico en su conjunto. Así, nacen la religión, el lenguaje, la confección de casas, vestidos, calzados, coberturas y las artes vinculadas a la obtención de alimentos (*Prot.* 321c-322a). Sin embargo, la técnica no le alcanza a los hombres para sobrevivir. En primer lugar, son devorados por las fieras y luego, cuando se reúnen y se ponen a salvo fundando ciudades, se atacan unos a otros, de modo que nuevamente se dispersan y perecen. Esto se debe, afirma Protágoras, a que en este estadio aún no poseen la técnica política que depende de Zeus (*Prot.* 322b). Entonces, compadeciéndose de los hombres, Zeus envía a Hermes para que les done *aidós* y *díke*, el "honor" y la "justicia", con el objeto de alcanzar el orden en las ciudades y vínculos de amistad. A diferencia de las otras técnicas, en que uno solo que domine cada una de ellas vale para muchos, Zeus establece que Hermes debe repartir la política para que todos participen en ella. Además, impone una ley a los hombres: el incapaz de participar del honor y la justicia debe ser eliminado como si se tratara de una enfermedad en la ciudad (*Prot.* 322c-d).

El mito articula tres oposiciones estructurales.[30] La primera, entre inmortales y mortales, pues si los dioses cuentan con una existencia autárquica, los mortales dependen de ellos. La segunda oposición opera en el interior de la clase de los mortales entre hombres y bestias. Mientras el mundo animal supone un determinismo absoluto, al hombre se le confieren la razón y la libertad implicada en la *tékhne*. Ahora bien, la innovación del sofista respecto de las versiones anteriores del mito aparece en la tercera oposición. Respecto del saber humano, Protágoras diferencia las diversas técnicas de la *aretè politiké* y así deja de subsumirla entre las otras virtudes. La necesidad de reconsiderar el lugar de la política explica la existencia de dos donaciones y dos estadios diferentes en el relato acerca de la génesis de la humanidad: el primero de ellos es aquel en que el hombre adquiere la *tékhne* y, a través de ella, alcanza la religión, el lenguaje y los diversos medios de nutrición y supervivencia; el segundo está dado por la adquisición de las condiciones para la *pólis*, que son el "honor o vergüenza"[31] y la "justicia". Es importante señalar que mientras el fuego donado por Prometeo proviene de Hefesto y Atenea, la política proviene de Zeus: es el dios soberano el que determina y envía *aidós* y *díke* a los hombres.[32]

Tanto *aidós* como *díke*, partes constitutivas de la ciudad, pueden interpretarse como virtudes complementarias desprovistas de espesor ético e indicadoras del valor del *lógos*.[33] De hecho, mientras que *díke*, antes de ser la disposición propia del justo, podría expresar la regla, el uso, la norma pública de conducta,[34] *aidós* representa el respeto a la opinión pública, una anticipación de la espera del otro y no, como podría pensarse, un sentimiento moral cuya transgresión provocaría una perturbación de la conciencia. Por ello ambas virtudes solo adquieren sentido mediatizadas por la mirada del otro y, de esta manera, el nuevo estatus del sujeto como centro de visión adquiere con el abderita su costado político. El hombre no actúa buscando un acuerdo con una norma abstracta sino la homología con aquello que los ciudadanos, desde su perspectiva, han acordado que es la justicia. Al igual que las figuras de los pintores y el Partenón de los arquitectos, cada uno de los ciudadanos actúa teniendo en cuenta

[30] Aquí seguimos de cerca las argumentaciones de Spangenberg 2009. Ver también el capítulo VIII.

[31] La importancia de la vergüenza en la institución y mantenimiento de la *pólis* reaparecerá en Antifonte.

[32] Solana Dueso 2000: 99.

[33] Así lo hace Cassin 1994.

[34] Cassin 1994: 92.

las miradas de sus pares, cada uno muestra de sí lo que sabe que el otro espera que muestre, cada uno actúa para el otro sabiendo que, en simultáneo, el otro actúa para ellos. Para Protágoras, la única ciudad posible es aquella atravesada por las miradas y las apariencias pues, si bien los hombres fundaban *póleis* antes de poseer *aidós* y *díke*, sin ellas se terminaban dispersando y pereciendo. Las apariencias que los ciudadanos ofrecen ante la mirada de sus pares parecen convertirse así en sostenes del pacto y de la *pólis*.

Al finalizar el relato del mito, el sofista ofrece una "fenomenología de la opinión compartida"[35] para apuntalar la tesis según la cual todos participan en alguna medida de la virtud política. El argumento es el siguiente: si alguien afirma ser buen flautista o destacarse en algún otro arte cualquiera en que no es experto, se burlan de él o se irritan y lo ven como a un loco.

> En cambio, en la justicia y en la restante virtud política, si saben (*eidôsin*) que alguno es injusto y este, él por su propia cuenta, habla (*lége*) con sinceridad en contra de la mayoría, lo que en el otro terreno se juzgaba sensatez, decir la verdad, ahora se considera locura (*manía*), y afirman que delira el que no aparenta ser justo (*phánai eînai dikaíous*). De modo que parece necesario que nadie deje de participar de ella en alguna medida, bajo pena de dejar de existir entre los humanos (*Prot.* 323b2-c3).[36]

Protágoras parece establecer ahora dos series de oposiciones. Una más general e implícita (entre un ámbito público y otro privado) y otra específica y explícita (entre la política y el resto de las virtudes), y el argumento solo cobra sentido en el interior de un espacio público y en el contexto de la virtud política. Para que la mayoría sepa que alguien es injusto (sepa por haber visto, sepa porque alguien se hizo visible, se mostró, pues el verbo *eído* comporta todos estos sentidos) y para que este, además, lo afirme contra esa mayoría, es necesario un espacio distinto al del secreto de lo privado. Además, para que ese decir algo contra la mayoría, y ese aparecer como injusto sean considerados locura es necesario situarse en el marco de la virtud política.

De esta manera, vuelven a darse, como en la tragedia de Critias, un par de alteraciones respecto de la exposición de Glaucón. El personaje platónico parece pensar que los defensores de la teoría que expone toman el punto de vista del

[35] Vegetti 2004: 149.

[36] Trad. de García Gual 1985.

"hombre injusto" o del "hombre verdadero". De aquel que aparenta un compromiso público con la norma de justicia sabiendo que el riesgo latente es que lo descubran y que, si eso ocurre, apela al *lógos* persuasivo para engañar o el de aquel que se convierte en loco si decide concertar pactos siendo capaz de cometer injusticias impunemente. Por el contrario, Protágoras parece concentrarse en el punto de vista de la mayoría que margina y considera loco al injusto que reconoce su condición abiertamente y, como consecuencia, pone en riesgo no solo su pertenencia al mundo de los hombres, sino la misma estabilidad de la *pólis*. Por ello, para pertenecer a ese mundo (no para salirse con la suya como suponía Glaucón) y para que *aidós* y *díke* sigan sosteniendo a la ciudad, el hombre debe decir y aparentar formar parte de la justicia. Estas son las razones que Glaucón no alcanzaba a señalar y por las que un ciudadano debe cuidar su reputación, razones que, en principio, podrán ser egoístas pero que inevitablemente repercuten e involucran a la comunidad. Además, desde la perspectiva de Protágoras, tanto el hombre "injusto" como el "justo" deberían preocuparse por su reputación. Teniendo en cuenta que la alternativa entre ser y (a)parecer sería ajena al pensamiento protagórico (a la luz de la doctrina de la *homo mensura* según la cual todo ser se reduce a la *phantasía*),[37] debemos decir que ser justo es parecerlo. En este sentido, no solo el injusto debe parecer justo si quiere seguir siendo parte de la ciudad de los hombres sino también el justo que, aun siéndolo, debe aparecer así frente a los otros. Este es el requisito de la ciudad del sofista. Lo inadmisible en la comunidad política no parece ser la injusticia sino el hecho de romper cierto pacto implícito entre los ciudadanos que opera como sostén de la comunidad política. De acuerdo con la interpretación sugerida, habría que distinguir dos tipos de hombres: aquellos que consienten en establecer la justicia como condición de la sociedad y aquellos que lo niegan. Este último sería el grupo que, en el mito, es objeto del decreto de Zeus según el cual se debe eliminar al incapaz de participar en *aidós* y *díke*. Esta distinción ofrecida por Protágoras recuerda a la operada por Hipias entre los que toman parte en la vida de la ciudad conforme a las normas y los que, al margen de ella, las transgreden. En el caso de Hipias, esas normas eran fruto de un acuerdo entre las partes y, si bien hemos hablado de pactos en el análisis del mito y el razonamiento ofrecidos por Protágoras, aún no hemos aclarado si es lícito hacerlo.

En la exposición del abderita las voluntades particulares no parecen asumir, al menos explícitamente, ningún rol,[38] sin embargo, la propia exposición

[37] Cf. *Teet.* 151e-152a.

[38] Kerferd 1981: 147-148.

respeta los dos primeros estadios de la teoría estándar del pacto social (tanto el establecimiento del "estado de naturaleza" como la identificación de las condiciones de inseguridad e inestabilidad). La cuestión, entonces, es determinar qué sucede con relación al último, es decir, a la consideración de la legitimidad del gobierno y la legislación positiva como frutos de un contrato entre partes interesadas. Para ubicar este tercer estadio es necesario "desmitologizar" la donación de *aidós* y *díke* por parte de Zeus, interpretándola como una "fenomenología de autoformación del género humano": la génesis de la sociedad política se entiende como una fase de este proceso de autoformación.[39] Se trataría de la postulación de un proceso antropogénico que supone un esquema evolutivo. Según esta lectura, es el hombre el que se confiere a sí mismo la política. En este contexto hermenéutico, podría sugerirse que la presencia del *lógos*, entre aquellas implicancias de la donación del fuego por parte de Prometeo, cobra un particular sentido. Pues, junto con él –que sí podría identificarse como algo natural en el hombre, si es que así interpretamos los dones que Prometeo le confiere al género humano antes de emerger de la tierra–, el hombre adquiere el instrumento fundamental que podrá conducirlo al pacto y a la creación de "lazos de recíproca amistad" (*Prot.* 322c).[40] Así se entiende también la orden de Zeus según la cual los hombres deben eliminar de la *pólis* a aquel que sea incapaz de participar de *aidós* y *díke* como si se tratara de una enfermedad. Este sería justamente el que no suscribiría el pacto. De modo que aquí parece intervenir, implícitamente, un elemento de naturaleza volitiva.[41]

Más allá de los objetivos que Protágoras perseguía al presentar el mito de Prometeo y el razonamiento que lo acompaña (demostrarle a Sócrates que la *aretè politiké* es enseñable y que, a la vez, en alguna medida es poseída por todos los hombres), lo que aquí interesa es la explicitación por parte del sofista de los pilares de la *pólis* y el pacto. Decimos *pólis* y pacto porque, si bien el último engendra a la ciudad, no caduca en ese acto, por el contrario, la ciudad parece necesitar de su constante actualización. Los ciudadanos dicen ante los otros y aparecen ante los otros reiterando lo acordado y, dicho por dicho y apariencia por apariencia, la ciudad se construye y reconstruye de manera incesante. Ambos, ciudad y pacto, se sostienen en un lazo social aparente,[42] en una dimensión intersubjetiva signada de principio a fin por las apariencias.

[39] Vegetti 2004: 145-148.

[40] *Idem.*

[41] Con respecto a esta interpretación, ver Spangenberg 2009b.

[42] Gallego 2003: 356-359 y Vegetti 2004: 149-150.

Un último antecedente de la exposición de Glaucón puede ayudarnos a terminar de comprender las vinculaciones entre los tópicos que venimos trabajando. Cuando el personaje platónico afirma que el defensor de la teoría que él expone aceptaría que la injusticia es más ventajosa que la justicia (*Rep.* II 360d) está pensando, sin lugar a dudas, en Antifonte,[43] pero la afirmación es, en todo caso, deudora de cierta interpretación del tratado *Sobre la verdad*. Hoy contamos con un considerable material que, al parecer, pertenecería a la segunda parte de este tratado del sofista.[44] Según la tradición indirecta, *Sobre la verdad* comprendía dos libros: el primero estaba dedicado al concepto de verdad, y el segundo contenía una especie de física acerca de "todas las cosas que son", incluyendo una antropología como investigación del modo de comportarse del hombre en sociedad.[45] En estos fragmentos recuperados, Antifonte presenta uno de los testimonios más importantes sobre la antítesis *nómos-phúsis* y, aunque no aparezcan términos semitécnicos como *sunthéke*, se refiere a la idea del pacto. Dice el sofista:

> La justicia consiste en no transgredir las normas legales (*nómima*) vigentes en la ciudad de la que se forma parte. En consecuencia, un individuo puede obrar justamente en total acuerdo con sus intereses, si observa las grandes leyes en presencia de testigos. Pero si se encuentra solo y sin testigos (*martúron*), su interés reside en obedecer a la naturaleza (*phúsis*). Pues las exigencias de las leyes son accidentales (*epítheta*); las de la naturaleza, en cambio, son necesarias. Los preceptos legales son fruto de la convención (*homologethénta*), no nacen por sí mismos; sí lo hacen, por el contrario, los de la naturaleza, ya que no resultan de una convención (DK B44 A col. I).[46]

La oposición entre *nómos* y *phúsis* es clara y evidente. Mientras que el primero "no nace por sí mismo" sino que es "accidental" y "convencional", las exigencias de la *phúsis* son necesarias y surgen de manera natural. Esas características adjudicadas al *nómos* conducen inevitablemente hacia la teoría del pacto social,

[43] Vegetti 1998: 166.

[44] Entre 1915 y 1922 se publicaron los fragmentos de tres papiros, *P. Oxy.* #1364, #1797 y #3647, pertenecientes a Antifonte y más conocidos como fr. 44 A, B y C desde la edición de Diels y Kranz. El papiro #1364 consta de dos grandes fragmentos (44a y 44b) descifrados y editados por Grenfell y Hunt. El #3647 fue editado por Funghi (1984) y completa el segundo fragmento del papiro anterior, y el #1797 pertenecería a un rollo distinto del de *Sobre la verdad*. La misma Funghi invierte el orden propuesto por DK para el #1364, y en ello la siguen Decleva Caizzi y Gagarin 2002, mientras Pendrick 2002 y Luginbill 1997 respetan la propuesta original.

[45] Veneciano 2008: 95.

[46] Trad. de Melero Bellido 1996, aquí y en citas siguientes.

teoría que, habíamos afirmado, suponía mínimamente que la sociedad, sus instituciones y sus leyes estaban basadas en un acuerdo entre sus miembros. Tanto *epíthetos,* que se refiere a aquello impuesto, como *homologéo,* que se refiere a lo acordado o concedido de común acuerdo, confirman la referencia de Antifonte a la idea de un pacto concertado entre los hombres y del que surge la ley.

El fragmento ha sido interpretado tradicionalmente como una prueba para considerar a Antifonte un defensor de la *phúsis* que sugiere un curso de acción opuesto al *nómos.*[47] Otra alternativa, al comprobar que la posición del sofista es más bien ambivalente, es la de afirmar que la discusión parece dirigida más al análisis de las concepciones populares sobre la justicia que a condenar el *nómos* o a establecer su propia doctrina positiva.[48] Esta idea es coherente con la ubicación de los fragmentos en el libro segundo donde, según hemos visto, se buscaba poner en evidencia los modos de comportarse del hombre en sociedad. De este modo, la tarea de Antifonte se revela como una investigación o análisis[49] de lo que ocurre de hecho en la ciudad de Atenas, demostrando así que la interpretación de Glaucón yerra al considerar que el sofista avala las ideas sobre la justicia y la naturaleza expuestas en su tratado.

Los modos de habitar la ciudad se encuentran, desde la perspectiva analítica antifontea, organizados bajo un principio utilitarista que les permite a los ciudadanos, en pos de la obtención del mayor beneficio personal, servirse de la justicia respetando las leyes/costumbres en presencia de testigos y, en soledad, los dictados de la naturaleza. La aparición de los testigos en este punto del fragmento es clave pero su incorporación recién se completa en la columna II:

> Por tanto, al transgredir las normas legales, en la medida en que lo hace sin conocimiento (*láthe*) de aquellos que las han convenido (*homologésantas*), está libre de toda vergüenza (*aiskhúne*) y castigo (*zemías*); si se le descubre, empero, no (DK B44 A col. II).

A partir de lo expuesto podría decirse que Antifonte delimita dos espacios como marcos que regulan las acciones de los individuos. En primer lugar, la ciudad de la que se forma parte, pues lo debido y lo indebido varían al ritmo

[47] Guthrie 1969.

[48] Cf. Kerferd 1981: 115-116; Barnes 1982: 407 y Gagarin 2002: 73-74.

[49] En otra línea del tratado, el propio sofista utiliza el término: "Un análisis (*sképsis*) tal está justificado por el hecho de que la mayor parte de los derechos que emanan de la ley están en oposición a la naturaleza" (col. II).

de las normas de cada ciudad. En segundo lugar, y de manera similar a lo que ocurre en el razonamiento de Protágoras, la presencia de los testigos (la "mayoría" para el abderita) condiciona la existencia de un ámbito público con su contraparte, lo privado, en donde parecen reinar la *phúsis* y la soledad. A la hora de actuar, los ciudadanos se atienen a dos conjuntos de convenciones: el primero define lo que debe hacerse en tal o cual ciudad, y el segundo, lo que debe hacerse en el espacio público de la ciudad en cuestión. Las variables que definen este espacio son, para Antifonte, la de los testigos y la de la vergüenza, cuya interrelación convierte la arena pública en un ámbito atravesado por las miradas, reiterando así la aparición de los pares invisible/visible y público/privado tematizados por Critias y Protágoras (y reiterados por Glaucón). Al franquear los límites de lo privado, el ciudadano se encuentra expuesto, visible, ante la mirada de los otros. En consecuencia, si viola alguna de las convenciones establecidas y queda al descubierto, su acción acarreará no solo una penalidad (*zemía*) sino también vergüenza (*aiskhúne*). El ciudadano debe cuidar su reputación frente a los otros, lo que deja ver de sí mismo, pues, como hemos indicado, el nuevo estatus del sujeto como centro de visión/opinión adquiere un rol clave en el contexto político y por ello el aparecer de cada ciudadano está orientado *hacia* y *por* la perspectiva particular de sus pares. De hecho, la vida ciudadana en la Atenas clásica consistía en una serie de apariciones públicas en la Asamblea, en las cortes judiciales, en el teatro y con ocasión de los juegos y los ritos, y en ese sentido ser ciudadano equivalía a aparecer en público.[50] Apariciones por medio de las cuales el ciudadano pretendía ser estimado y escapar de la vergüenza.

Si tenemos en cuenta que los dos términos griegos que pueden traducirse por "vergüenza", aun sin ser sinónimos, son *aidós* y *aiskhúne*,[51] podremos comprender la vinculación entre el tratado de Antifonte y lo expuesto por Protágoras. Mientras que en la propuesta del abderita, *aidós* implica sentidos similares a los que el mismo término expresaba en los poemas homéricos (en tanto emoción inhibitoria de la acción que supone el reconocimiento de que la propia imagen es vulnerable ante la mirada y la opinión de los otros),[52] en Antifonte, *aiskhúne* parece expresar la carga que se obtiene una vez vulnerada esa imagen ante las mismas miradas y opiniones de los conciudadanos. Entonces, el primer término comporta un sentido prospectivo y el otro supone uno retrospectivo,

[50] Redfield 1993: 189.
[51] Konstan 2006: 93.
[52] Cairns 1993: 2.

pero ambos adquieren sentido solo dentro del horizonte de un espacio público atravesado por las miradas y las opiniones. Si el lugar de la palabra junto al de las apariencias era evidente en el razonamiento de Protágoras (recordemos que aquel que pretendía formar parte de la ciudad debía aparentar ser justo y no hablar contra la mayoría), Antifonte no soslaya la cuestión del *lógos*. En otra de las columnas del tratado *Sobre la verdad*, el sofista parece evocar ese decir que respeta lo pactado cuando pasa revista a los dominios codificados por la ley: "[...] lo que los ojos deben y no deben ver; a propósito de los oídos, lo que estos deben y no deben oír; de la lengua, lo que debe y no debe decir (*légein*) [...]" (DK 86B44A col. III). En esta especie de "microfísica del poder",[53] Antifonte deja por un momento aquella descripción de la *pólis* de la que hablábamos y denuncia la intolerable constricción del *nómos*, reiterando de esta manera el valor de las palabras emitidas en el espacio público. Desde la óptica sofística, el pacto político genera un espacio regulado en donde las apariencias y las palabras se vuelven cruciales y, en última instancia, el valor de estos sostenes de la *pólis* cobra todo su sentido cuando Protágoras equipara su violación con la locura.

4. Observaciones finales

> Las palabras y las imágenes son como caparazones: partes integrantes de la naturaleza en igual medida que las sustancias que recubren, se dirigen sin embargo más directamente a los ojos y están más abiertas a la observación. De ninguna manera diría que las sustancias existen para posibilitar las apariencias, ni los rostros para posibilitar las máscaras.
>
> G. Santayana[54]

Desde las propuestas sofísticas hasta la exposición de Glaucón (que, aun con las diferencias que hemos señalado, pretende retomarlas), ha aparecido, en mayor o menor medida, la idea de un pacto social que genera una comunidad política

[53] Vegetti 1998: 165.
[54] Citado por Goffman 1959.

regulada por la ley con el objeto de superar las inseguridades del "estado de naturaleza". Además, los autores se encargaron de subrayar una división, que parece consustancial a esa comunidad, entre un espacio privado y otro público. Esta división adquiere una importancia decisiva al advertir que en el traspaso de un ámbito a otro se juegan los destinos del pacto y de la ciudad. Al franquear el secreto de lo privado, los ciudadanos se exponen ante los otros mediante sus apariencias y sus palabras y allí, en la arena pública, deben decir y aparentar ser parte de la ciudad.

Frente a este panorama caben dos observaciones, una referida al *lógos* y otra al aparecer de los ciudadanos. Respecto del *lógos*, y si bien Glaucón pensaba en un uso egoísta de la palabra persuasiva, hemos visto que en Critias, la persuasión de aquel hombre sabio y mentiroso se ponía al servicio de la estabilidad de la ciudad buscando evitar la violación de la ley, incluso aquella que se daba en secreto. En Protágoras, el *lógos* adquiría una importancia capital no solo para el ciudadano, que podía ser expulsado de la comunidad si hablaba en contra de la mayoría, sino también para la ciudad, que dependía de una virtud como *aidós* que aseguraba el respeto a la opinión pública. En este sentido, el sofista sella una continuidad indisoluble entre *pólis* y *lógos* otorgándole a la ciudad un rasgo distintivo: la precariedad. Si los pilares de la ciudad (las palabras y apariencias fluctuantes de los ciudadanos) no se homologan con el ser de las cosas, sino con el devenir de un *nómos* que varía al ritmo de los acuerdos sobre lo conveniente, el lazo que une a la comunidad se vuelve precario, incierto y ficcional.[55] Y, si a esto le sumamos que la propia *pólis* obtiene su legitimidad de la inmanencia de un acuerdo entre partes interesadas, podremos comprender tanto la necesidad de que los ciudadanos reiteren constantemente su pertenencia como la gravedad de los castigos por incumplimiento.

En segundo lugar, es posible advertir que las constantes referencias de los sofistas a esa división de ámbitos en el interior de la ciudad parecen dirigidas, sobre todo, a poner en evidencia que los ciudadanos, una vez que aparecen en público, comienzan a cumplir un rol, a representar un papel.[56] En ese sentido se dirigen las ideas de Protágoras sobre la necesidad de aparentar justicia frente a los otros y aquellas de Antifonte que insistían sobre la distinción entre el comportamiento frente a testigos y en soledad. Sin embargo, es

[55] Gallego 2003: 334.

[56] En el mismo sentido, cf. Redfield 1993, quien supone que, en la Atenas clásica, ser ciudadano equivalía a presentarse en público.

Gorgias, el sofista de Leontinos, quien podría confirmarla en su razonamiento sobre el teatro. Plutarco menciona esa reflexión cuando sostiene que la tragedia fue un espectáculo maravilloso para los hombres de la época "[...] al prestar a los mitos y pasiones que representaba un engaño (*apáte*) de que, como Gorgias dice, quien lograba producirlo era más justo (*dikaióteros*) que el que no lo lograba y el engañado, más sabio que quien no lo era" (DK 82B23). Si el lazo que une a la comunidad puede ser entendido como una ficción, y si en el espacio público los ciudadanos cumplen un papel frente a sus pares, no es difícil leer en clave política las palabras del sofista de Leontinos y equiparar el funcionamiento de la *pólis* con el del teatro.[57] De esta manera, podremos decir que, sobre el escenario, los actores juegan a ser otros, y frente a ellos, los espectadores juegan a aceptar esas apariencias de la misma forma en la que los ciudadanos juegan a respetar lo pactado (los *nómoi*) y sus conciudadanos juegan a aceptar esas apariencias.

Ahora, siguiendo esa lectura política del razonamiento, cabe preguntarse en qué medida esas apariencias de los ciudadanos deben interpretarse como engaños. Puede suponerse, en primer lugar, que la reflexión de Gorgias opera, al igual que la de los sofistas que hemos trabajado, sobre una distinción entre dos espacios, y si en uno de ellos (el de la escena trágica) el engaño es "justo", en el otro (fuera del teatro) no lo es. En segundo lugar, puede equipararse esta división con aquella que diferenciaba un espacio público de otro privado y pensar que el engaño es "justo" en el primero e "injusto" en el último. En tercer lugar, retomando el término *díkaios* que aquí puede tener el valor de "natural" o "normal",[58] pero que, ya desde Homero, refiere a aquellos hombres que observan las costumbres y las reglas,[59] podemos concluir que el engaño es "justo" en la escena teatral y en la arena pública porque tanto los que lo promueven como los que lo aceptan actúan sobre la base

[57] De este modo, Gorgias se estaría anticipando a todos aquellos enfoques que, desde la modernidad, emparentan el funcionamiento del teatro con el de la *pólis*. Cartledge 1997, por ejemplo, sostiene que el teatro era en sí mismo un ingrediente fundamental del plano político y que la vida democrática del siglo V era teatral fuera de los espacios designados específicamente para la tragedia y la comedia. Goldhill 1999, por su parte, afirma que la Asamblea, el Tribunal y el teatro de la Atenas clásica dependían de una puesta en escena para que su funcionamiento fuera visto, evaluado y, eventualmente, disfrutado. Con respecto a la interpretación de este testimonio, ver el capítulo VII.

[58] Verdenius 1981.

[59] Recordemos además el significado que tenía *díke* en el mito de Prometeo relatado por Protágoras.

de las normas que regulan esos espacios. Desde esta perspectiva gorgiana, el decir y el aparecer de los ciudadanos podrían interpretarse no como una serie de mentiras y falsedades, sino como "engaños" propios de una actividad creativa,[60] como fachadas ineludibles, como ficciones necesarias para no frustrar la espera del otro y sostener así la ciudad.[61] Aquel orden engañoso típico de las opiniones de los mortales que Parménides enfrentaba con el "corazón imperturbable de la verdad" (1.28),[62] aparece ahora justificado a los ojos del sofista como el modo de proceder "normal" de los ciudadanos/actores en el estricto marco público de la ciudad. Este marco, incluso siendo precario e incierto y cuya legitimación no proviene de ninguna instancia trascendente, no se torna caótico y deja lugar para la confianza y para un mínimo orden gracias a un castigo inmanente que convierte en locos a quienes se oponen a lo acordado o que, en el peor de los casos, amenaza con la expulsión de la comunidad de los hombres.

[60] Untersteiner 1949: 134-143, a la hora de repasar la historia del concepto de engaño, sostiene que no se identifica sin más con lo falso, sino que, antes de las exigencias éticas del siglo VI a. C., apuntaba al costado irracional de la existencia, al juego de la fantasía y a la actividad creativa como acto del espíritu que transforma cualquier cosa en otra.

[61] Desde una perspectiva sociológica, Goffman 1959 sostiene la analogía entre el funcionamiento del teatro y la vida cotidiana y, en este sentido, piensa que todo el mundo puede aprender y ejecutar un libreto teatral porque el trato social ordinario se organiza por medio de actuaciones. Respecto del carácter falso de las apariencias, advierte que el actuante crea todo el tiempo impresiones falsas sin colocarse en la posición indefendible de haber dicho una mentira neta y que, por otra parte, no existe razón para pretender que los hechos que discrepan de la impresión fomentada tengan mayor grado de realidad objetiva que lo representado.

[62] Ver el capítulo VI.

CAPÍTULO XII

El tratamiento de la "noble mentira" en *República*

Julián Macías
Graciela E. Marcos

Si bien Platón asigna escaso valor a la persuasión que pueda alcanzar un discurso forjado por quien deja de lado la verdad, no es ajeno al hecho de que esta última por sí sola puede resultar insuficiente a la hora de persuadir a un auditorio. Los indicios de que es sensible al problema de la eficacia de la verdad abundan en *República*. Su distinción, al final del libro II, entre dos tipos de mentira o falsedad (*pseûdos*), una falsedad genuina y otra meramente verbal, al igual que su reivindicación de la ficción en el marco del programa educativo de los futuros guardianes del estado ideal, e incluso la implementación de una "noble mentira" (*Rep.* IV 414b 8-c 1) destinada a convencer a estos de lo elevado de su origen, delatan su interés por desarrollar estrategias argumentativas orientadas a persuadir sin traicionar el contenido de verdad de lo expresado, verdad que en ciertos casos se sitúa más allá de la literalidad de lo dicho y cuya efectividad, paradójicamente, necesita del ejercicio de la mentira. En la primera parte de este capítulo examinaremos *Rep.* II 382b-d, pasaje en que se plantea la cuestión de la mentira y en que Platón opera una resignificación del concepto de *pseûdos* que será clave para su posterior justificación del uso del engaño por parte de los gobernantes del Estado ideal. Esto acontece en el libro III, cuando se trasladen al escenario político las distinciones conceptuales trazadas en el II, tema que nos ocupará en la segunda parte del capítulo.[1]

[1] G. Marcos es autora de la parte I y J. Macías es autor de la parte II del presente capítulo. Las traducciones de *República* son propias (a menos que se indique lo contrario) y siguen la edición de Slings 2003.

1. Acerca de la justificación de la mentira en *Rep.* II 382b-d

Para dilucidar la noción de mentira o falsedad que brinda Platón, partiremos de la distinción trazada en *Rep.* II 382b-c entre dos tipos de *pseûdos*, uno alojado "en el alma", otro "en las palabras" (*en toîs lógois*, 382c7), ensayando una suerte de clasificación de este último. La mentira o falsedad verbal no se agotaría en aquella cuyo ejercicio recomienda Platón, ya que de su planteo pueden inferirse al menos otras dos clases, que no se mencionan de modo expreso simplemente porque el interés recae en la falsedad verbal guiada por un propósito noble. Examinaremos luego, con apoyo en algunos pasajes de *Hipias Menor*, la distinción entre mentira voluntaria e involuntaria, intentando aclarar la aparente paradoja de que Platón justifique, incluso recomiende, mentir premeditadamente antes que hacerlo espontánea, involuntariamente, a causa de ignorar. Finalmente nos concentraremos en *Rep.* II 382c-d, una enumeración de los casos en los que el uso de la mentira quedaría justificado. En el marco de este análisis, propondremos una aplicación de la noción de falsedad verbal ofrecida en *República* a ciertos relatos que merecen credibilidad al Sócrates platónico por las consecuencias provechosas que se siguen de tales creencias, aunque por la naturaleza del asunto al que se refieren no podrían ser verificados. En tal sentido, la noción de mentira, ficción o falsedad verbal –como sea que elijamos traducir la expresión *en toîs lógois pseûdos*– poseería un alcance bastante más vasto que el que estaríamos dispuestos a asignarle de entrada, por ser aplicable a ciertos pasajes de los diálogos en los que no está en juego, explícitamente al menos, el problema de lo falso. Tal ampliación de la noción de *pseûdos* echa luz, creemos, sobre textos de Platón que exponen tesis caras a su filosofía, pero que no han recibido la atención merecida, que sepamos, por parte de sus estudiosos.

1.1. La falsedad genuina y las distintas formas de falsedad verbal

Ya avanzada la discusión del libro II de *República*, en el marco del programa educativo destinado a los futuros guardianes del Estado ideal, Platón pone en tela de juicio los relatos tradicionales acerca de los dioses y enuncia dos preceptos a los que deberán ceñirse las narraciones en las que ha de formarse a aquellos desde niños. La primera norma establece que la divinidad no es autora de todas las cosas sino únicamente de aquellas buenas; la segunda, que es incapaz de cambiar de apariencia por sí misma o de hacernos creer algo semejante,

mintiendo de palabra o de obra.[2] En este punto Platón traza la distinción que nos interesa entre el sentido corriente de *pseûdos* –falsedad, mentira, engaño– y lo que da en llamar *alethôs pseûdos*, "verdadero engaño", "falsedad genuina", una falsedad alojada en el alma y en la que nadie se hallaría de buen grado: ni dioses ni hombres querrían albergarla. Platón la describe en *Rep.* II 382b7-9 como la ignorancia en el alma del engañado, un tipo de *pseûdos* que no consistiría tanto en decir una mentira como en creerla.[3] Es posible identificar como diferencia fundamental entre la falsedad genuina y la falsedad verbal el hecho de que en el primer caso hay ignorancia acerca del carácter engañoso de un discurso que, erradamente, se cree verdadero, mientras que en el caso de la falsedad verbal, quien miente conoce la verdad sobre su propia mentira.[4] Mientras que la verdadera mentira excluye, pues, toda forma de conocimiento por parte de quien está en el error, la otra reviste un cierto nexo con la verdad, justamente lo que habilitaría para hacer de la propia mentira una mentira útil, noble, un remedio (*phármakon*) contra la ignorancia. De ahí que la falsedad o mentira expresada en palabras, innecesaria para los dioses, tenga cabida en el ámbito humano, donde Platón está dispuesto a aceptar que bajo ciertas condiciones será útil. Este tipo de mentira es, por otra parte, imitación (*mímema*) de aquel estado del alma e imagen (*eídolon*) nacida como consecuencia de él (*Rep.* II 382b8-c1). Más adelante retomaremos este punto.

A través de la distinción entre ambos tipos de falsedad, Platón le da una resignificación funcional a su posterior justificación del uso de la mentira por parte de los gobernantes del Estado ideal. Resulta que esa mentira, caracterizada desde un comienzo como útil o benéfica y después como "noble" (*gennaîón ti*, *Rep.* IV 414b9), no es al fin y al cabo una verdadera mentira, etiqueta esta aplicable solo al estado del alma descripto como ignorancia. Cuando se afirma, pues, que Platón justifica y recomienda cierto uso de la mentira, no debería perderse de vista la resignificación apuntada en el pasaje que nos ocupa: la suya no es una invitación a mentir sin más, sino a una práctica descripta en términos que han sido despojados previamente de cualquier matiz peyorativo.

[2] Cf. *Rep.* II 379a5-380c10 y 380d1-383a6 respectivamente. Se trata, como bien apunta Leroux 2004: n. 109 *ad loc.* 379a, 563, de modelos, de verdaderas leyes (*nómon te kaì túpon*, 380c8, 383c7) capaces de guiar la composición de relatos. Son esos modelos, y no los relatos mismos, los que transmiten la concepción adecuada de la divinidad.

[3] Schofield 2007: 144.

[4] Margel 2002: 156. En términos de Casertano 2007: 33-34, no basta afirmar que quien dice algo debe *querer* decirlo, sino que debe también *saber* que está diciendo algo falso.

Por otra parte, al calificarla positivamente en términos de utilidad, de entrada Platón sugiere que la mentira o falsedad en cuestión no va dirigida a sembrar ignorancia y error en el alma del receptor, sino a oficiar de antídoto o correctivo de tal situación. Si permanecemos atentos a estas particularidades de la noción de *pseûdos* en juego aquí, podemos hablar indistintamente de "mentira", o bien de "falsedad", incluso "ficción", sin necesidad de tomar partido en la polémica que ha suscitado la traducción del término en este contexto.[5]

Ahora bien, la distinción entre falsedad genuina y falsedad o mentira verbal es, creemos, más compleja de lo que a simple vista podría parecer. Si bien Platón distingue explícitamente el estado del alma del que está verdaderamente engañado del de quien dice algo falso sin creerlo él mismo,[6] concentrándose en este último caso y específicamente en la mentira guiada por una finalidad noble, en principio es posible reconocer al menos otros dos tipos de falsedad en el terreno del lenguaje. Una es la que se produce espontáneamente a causa de ignorar la verdad, reflejando un engaño genuino por parte del hablante. Se trata de la falsedad en que incurre involuntariamente el que tiene por verdadero lo que es falso, cuyo discurso refleja de modo transparente lo que piensa. Platón no le dedica mayor atención, posiblemente porque al tener origen en la ignorancia, considera que combatida esta última, el engaño cesa. Otra será la falsedad verbal cuyo vehículo es un discurso que no dice lo que se piensa, una falsedad deliberada aunque diferente de la que Platón recomienda, porque la guiaría un móvil puramente engañador, innoble. Este tipo de *pseûdos*, al igual que el que Platón justifica, se caracterizaría por no reflejar tampoco un engaño genuino del hablante, pero los dos tipos se distinguirían entre sí por la naturaleza del fin que en cada caso impulsa a mentir y por la clase de influjo que ejercen sobre el destinatario, quien en un caso resultará engañado, mientras que en el

[5] "Falsedad" tiene para nosotros un sentido más neutral que "mentira", término que solemos usar con referencia al engaño deliberado. De ajustarnos a los sentidos corrientes del término, *alethôs pseûdos* podría traducirse como "falsedad genuina", reservando "mentira" para la falsedad en el terreno del lenguaje (*en toîs lógois*). Sobre las discusiones suscitadas por la traducción en uno u otro sentido, cf. Schofield 2007: 138, quien se inclina por "mentira" (*lie*). En cuanto a la dificultad de separar en *Rep.* II-III los conceptos de falsedad y ficción, se debe, según Halliwell 2000: 103, a que la argumentación emplea en diversos niveles criterios de verdad tanto histórico-factuales como normativos.

[6] Adviértase la distinción entre el aspecto subjetivo y el aspecto objetivo de lo falso, cualquiera sea el momento subjetivo que lo ha creado. Sobre este punto cf. Untersteiner 1949: 63, quien distingue *pseudés*, como aspecto objetivo de lo falso, de *apáte*, que designaría más bien su efecto sobre la opinión, el momento subjetivo.

otro caso se aproximaría a la verdad. En tal sentido, ambas formas de falsedad verbal tienen diferente relación con el estado de ignorancia que Platón describe como falsedad genuina: una contribuye a producirlo y alimentarlo, otra aspira a superarlo y tiene el valor de un curativo. La primera está implicada posiblemente en las abundantes referencias de los libros II-III a los "mitos mayores", a los relatos tradicionales que constituyen el blanco directo de la crítica a la poesía en esta sección de *República*.

Si estas distinciones son correctas, cabe preguntarnos en qué sentido los diversos tipos de falsedad verbal tienen rango de imitación e imagen de la falsedad alojada en el alma, como expresa Platón al presentar su distinción. Es decir, admitiendo que pueda generalizarse y extenderse a toda clase de falsedad en el discurso su caracterización como "reflejo del estado del alma e imagen nacida a consecuencia de él", podemos suponer que una y otra clase de falsedad son imágenes en sentidos distintos. En el caso de la falsedad verbal involuntaria es fácil reconocer una imagen, *i.e.* algo dependiente y posterior, del estado del alma del hablante, cuyas palabras delatan su no-saber. Pero el caso de la falsedad deliberada encaminada a influir sobre el alma de aquel a quien va dirigida –que interesa a Platón– es distinto. ¿En qué sentido ostenta, también, el rango de imitación, de "imagen" del estado del alma del que ignora? En todo caso no será imagen que refleje transparente y espontáneamente, en el terreno de las palabras, aquello que se piensa, sino más bien imagen forjada por quien tiene en su mente una cosa y dice otra, con la finalidad expresa de influir sobre el oyente. Así, Platón querría expresar justamente que quien miente "en palabras" simula tener creencias diferentes de las que de hecho tiene, por eso su discurso es *mímema* (382b9), una falsa imagen de su creencia.[7] El caso de la noble mentira, con todo, no implica necesariamente saber la verdad y encubrirla –Platón la recomienda, como veremos, en caso de desconocimiento de los hechos antiguos–, sino más bien fingir una convicción que no se tiene.[8] Si este tipo de falsedad verbal no es grave ni peligrosa se debe, precisamente, a que es simple fingimiento de la verdadera mentira, la cual no es más que ignorancia. El que

[7] Cf. Belfiore 1985: 50. Una mentira, expresa Leroux 2002: n. 132 *ad loc.* 382c, 567, es "una imitación de la ignorancia" (*ágnoia*, 382b8). En cuanto al recurso de componer un relato para aproximarse a la verdad, el autor remite al mito expuesto en *Prot.* 320c-322c.

[8] Para Margel 2002: 157, la falsedad verbal que Platón tiene en mente aquí "reproduce la ignorancia en que se halla el alma cuando está equivocada". El que miente no está él mismo equivocado, pero finge estarlo, lo que solo puede hacer porque *sabe* en qué situación debe encontrarse el alma del que ignora, sabe qué decir a la hora de fingir convicción sobre algo que aparenta creer.

miente se pone en la piel del engañado a efectos de transmitir su convicción al oyente, quien no es engañado solo, ni sobre todo, acerca del contenido del discurso en juego, sino acerca del engaño de que es víctima y del que no se percata. Si algo pone de manifiesto el singular juego de enmascaramientos implicado en ciertos usos persuasivos del *lógos*, es que este, reflejo oral del pensamiento,[9] puede encubrirlo y producir engaño no solamente con relación a su contenido, afirmando cosas diferentes de las que son (*hétera tôn ónton*), sino con respecto a su propia realidad, tomando la apariencia del discurso verdadero que no es.

Ahora bien, ya señalamos que Platón no expresa mayor interés por la falsedad verbal que se produce espontáneamente a causa de ignorar, sino que se concentra en la falsedad verbal voluntaria, y tampoco en cualquier mentira voluntaria o intencional, sino específicamente en aquella guiada por un propósito noble. ¿Habrá alguna razón por la que aquí, al distinguir la falsedad como estado del alma de la falsedad como rasgo del discurso, no ve necesario referirse a las diversas modalidades que esta última puede adoptar? El riesgo de inquirir por qué Platón *no* dice tal o cual cosa es el de apartarnos de lo que efectivamente dice. En este caso, sin embargo, el planteo puede ser útil para determinar el alcance de la crítica que Platón dirige a los poetas, cuyos relatos sobre los dioses considera vehículos de una falsedad censurable, perniciosa para el alma.

Aun cuando Homero y Hesíodo son citados abundantemente a lo largo de los libros II-III de *Rep.*, no resulta fácil precisar qué rango asigna Platón a tales relatos, es decir, determinar si los hacedores de los "mitos mayores" están, a su entender, genuinamente engañados, o si mienten intencionalmente. La dificultad se debe a que Platón condena las *consecuencias* nocivas que esos relatos acarrean en quienes han sido educados a través de ellos, sin emitir juicios sobre la condición epistémica de sus autores. Según interpreta Belfiore, Platón considera que Hesíodo no dice la verdad, mas no lo critica por esta razón sino porque no dice bien sus falsedades, esto es, porque las suyas no son mentiras semejantes a verdades, como las que Platón propone y como las que las propias Musas hesiódicas anuncian al poeta.[10] El poeta ni dice la verdad, en suma, ni dice mentiras

[9] Cf. *Teet.* 189c-190a, 206d, 208c, *Sof.* 263e-264a, *Fil.* 38c.

[10] Tanto Homero, *Od.* XIX 203, como Hesíodo, *Teog.* 27, se refieren a la posibilidad de decir mentiras semejantes a verdades. Sobre la distinción entre las Musas homéricas y las de *Teog.*, cf. Belfiore 1985: 55. En esta sección de *Rep.* encuentra Belfiore una crítica a Hesíodo inspirada en la concepción de falsedad semejante a verdad del propio poeta (*Teog.* 27). Para Von der Walde 2009: 213-214, en cambio, Platón censura a Homero y a Hesíodo

semejantes a verdades (386b10-c1), *i.e.* consistentes con las dos normas que según Platón deberían regir la composición de poemas, y esto sería lo censurable. Lo confirma el pasaje de *Rep.* III donde, tras referirse a Homero y Hesíodo como forjadores de narraciones falsas, Platón subraya que lo condenable es que mientan indecorosamente (*mè kalôs pseúdetai*, 377d9). Cuando se trata de disponer al oyente a la virtud, narraciones como las de Homero deben ser censuradas, independientemente de que en muchos aspectos sean dignas de alabanza y estén lejos de sonar desagradables a los oídos de la mayoría.[11] De hecho, en el libro X, cuando la batalla final contra la poesía se libre contra Homero, "maestro y caudillo" de todos los trágicos y encarnación de la *paideía* tradicional, el Sócrates platónico no vacilará en expresar el "cariño y respeto" (*Rep.* X 595b9) que desde niño siente por el poeta. Platón se reconoce así en la tradición homérica que lo educó, a la que critica enérgicamente porque no es ajeno a su influjo y poder de seducción.[12]

1.2. La defensa de la mentira voluntaria

Vale la pena detenernos en un aspecto singular, incluso paradójico, del planteo que brinda Platón. Nos referimos a su reivindicación de una mentira deliberada, voluntaria, frente a la mentira involuntaria en que incurriría de manera espontánea el que ignora. Sin embargo, ¿por qué habría de ser preferible la falsedad voluntaria a la involuntaria?

El carácter paradójico del planteo es explotado en *Hipias Menor*. La noción de fingimiento envuelta en la descripción platónica de la falsedad verbal aparece en 366e-367d, pasaje citado por Aristóteles, cuando se contrapone la habilidad del experto en cálculo, que puede, si así lo desea, responder siempre falsamente a la pregunta sobre cuál es el producto de setecientos por tres, al ignorante que aun queriendo mentir, podría por azar decir la verdad. La conclusión, a simple vista paradójica, que extrae allí Sócrates de este y otros ejemplos similares, es que es mejor mentir deliberadamente que como resultado de

---

porque "sus mentiras son verdaderas y no de palabra", es decir, ambos estarían genuinamente engañados y, por ende, lo que es más grave, tendrían por veraces sus relatos.

[11] Cf. *Rep.* II 383a7-8 y III 387b1-6 respectivamente.

[12] La crítica del libro X a la poesía, afirma Halliwell 2002: 55, procede de quienes son amantes de Homero y están dispuestos a enjuiciarlo filosóficamente, de suerte que estaría inspirada en un conocimiento profundo de la poesía.

ignorar. Ahora bien, ¿estamos ante una apología del engaño, de la capacidad de mentir? No, ciertamente. Se nos ofrecen, hasta donde podemos ver, dos explicaciones alternativas de este singular pasaje. En primer lugar, si asumimos que nadie querría estar genuinamente engañado, como Platón declara en el pasaje de *Rep.* II que nos ocupa, no es sorprendente que la mentira expresada en palabras, de la cual trata el *Hipias Menor*, se presente como una situación preferible a la anterior, de la misma manera, diríamos, en que es preferible fingir estar enfermo a estarlo realmente, o fingir una discapacidad cualquiera a estar realmente aquejado de ella.[13] La asimilación de la ignorancia a un estado de enfermedad del alma explicaría así la singular valoración de la mentira voluntaria en este diálogo, consonante con el espíritu de la distinción de *Rep.* II entre falsedad genuina y falsedad verbal, donde la última, de carácter voluntario, es evaluada de forma más benévola que la primera, despreciable bajo todo aspecto. Otra posible explicación del pasaje, compatible con la anterior, se alcanza a la luz de la noción de ignorancia que Platón hereda de su maestro, consistente en creer saber lo que en realidad no se sabe o, en otras palabras, en tener por verdadero algo falso. Al fin y al cabo, quien miente voluntariamente está libre de la mayor ignorancia, pues solo *finge* tener una creencia falsa.[14]

Algunos rasgos de la argumentación desplegada por Sócrates en *Hip. Men.* 365b-369b para mostrar, contra Hipias, que lejos de ser el veraz y el mentiroso dos individuos distintos, aun contrarios entre sí, son en realidad uno y el mismo, echan luz sobre nuestro tema. La discusión se centra en saber a quién ha hecho mejor Homero, si a Aquiles o a Odiseo. Hipias mantiene que el primero es veraz y simple (*alethés, haploûs*), mientras que el segundo es astuto y mentiroso (*polútropos, pseudés*, 365b4-5). Para desarticular esta posición, Sócrates comienza por hacer reconocer a su interlocutor que los mentirosos son, al fin y al cabo, capaces de hacer algo, inteligentes y conocedores, al menos en lo que a mentir respecta. Hipias insiste una y otra vez en que tal capacidad y conocimiento lo son solo para el engaño (*apáte*),[15]

[13] Dejando de lado, claro está, el carácter éticamente reprochable de tales fingimientos. En *Met.* V 29, 1025a5-14, la objeción de Aristóteles a la validez del argumento platónico va en esta dirección. El que cojea voluntariamente, aduce, es mejor que el que lo hace sin quererlo únicamente si por "cojear" entendemos "hacerse el cojo", es decir, simular serlo.

[14] Cf. Belfiore 1985: 49-50, quien remite a *Sof.* 229c1-10.

[15] Cf. *Hip. Men.* 365d8, e3, 366a1, 370e10 y 372d6. Sobre los usos de *apáte* y sus derivados cf. también *Rep.* I 345c1, II 360d7, 365b3 y 380d4. Casertano 2007: 33 distingue una serie de condiciones de producción de la mentira: capacidad (*dunatós*), bondad (*agathós*), voluntad (*hékon*) y saber (*epistéme, sophía*).

mas la descalificación que busca hacer del mentiroso no prospera. Queda así en pie la caracterización socrática de este como capaz, incluso sabio o conocedor, descripción paradójica en la medida en que pondera positivamente capacidades envueltas en el ejercicio de una práctica condenable como lo es, en principio, la de mentir,[16] pero que adquiere buen sentido a la luz de la distinción de *Rep.* entre estar verdaderamente engañado y el mero fingir convicción sobre algo que sabemos no verdadero, o, como dará en decir Hipias citando versos homéricos, el estado propio de quien tiene en su mente una cosa y dice otra.[17] Es interesante advertir que al evaluar positivamente la mentira voluntaria, premeditada, frente a la que nace de la ignorancia, Sócrates, en su discusión con Hipias, en ningún momento se sirve de la noción de engaño, a la que echa mano su interlocutor en su afán de descalificar la figura de Odiseo, a quien atribuye una conducta maliciosa y condenable. Posiblemente *apáte* conlleve en este contexto duplicidad y ocultamiento de la verdad, mientras que el tipo de mentira o falsedad verbal que Platón reivindica en *Rep.* no tendría este carácter. En este caso, el propósito es acercarse a la verdad tanto como sea posible, mientras que en el otro se describe una suerte de juego en el cual el experto se presta a no dar nunca una respuesta correcta, sin mayores consecuencias para su interlocutor. La mentira de la que parece tratarse no iría dirigida a turbar o a confundir al oyente, sino a dar prueba de una destreza que solo puede poner en práctica el que tiene conocimiento, sabe la verdad y asume la apariencia de ignorante respecto a eso mismo que sabe. Es su conocimiento, justamente, lo que le permite asumir esa apariencia y engañar voluntariamente, sin decir jamás la verdad, a diferencia del ignorante que aun proponiéndose mentir sobre la cuestión de la que ignora, podría por azar decir lo verdadero.

Bien mirado, el resultado de la discusión entre Sócrates e Hipias, a saber, que aquel que está capacitado para hacer bien una cosa es también, si así lo quisiera, el más capacitado para hacerla mal, y que es mejor mentir de buen

[16] Según Margel 2002:158, la capacidad propia del arte de engañar consistiría en producir en el alma del engañado una ignorancia acerca del alma del engañador. Para Vigo 2009: n. 4 p. 76, el tratamiento aporético de *Hip. Men.* pone de manifiesto algunas consecuencias paradójicas que se derivan de no considerar la distinción de significados normativamente calificados y normativamente no calificados de "poder", ni tampoco la distinción correlativa entre las habilidades prácticas y los conocimientos técnicos, por un lado, y el conocimiento propiamente moral referido al bien real del agente, por el otro.

[17] Cf. *Il.* IX 312-313 en *Hip. Men.* 365a4-b2 y 370a4-5. Cabe preguntarse si, a partir de esta concepción de la mentira como contraparte necesaria de la verdad, Platón no se alinea en la tradición de los maestros de verdad. Al respecto, ver el capítulo I del presente libro.

grado que hacerlo involuntariamente, dado que lo uno delata conocimiento y lo otro, ignorancia, no carece de sentido. No solo porque siempre sería preferible fingir estar aquejados de un mal a padecerlo realmente, sino por el saber que envuelve y por la variedad de capacidades que estarían implicadas en la práctica de la mentira suficientemente persuasiva. El planteo de *Hip. Men.*, así interpretado, deja la puerta abierta al de *Rep.* II, en que la mentira deliberada tiene a tal punto valor agente, que por su medio se vuelve eficaz la verdad. Esta eficacia se traduce en acciones rectas, conformes a la virtud, por parte de quienes han sido educados a través de estas ficciones que Platón, como veremos a continuación, estima semejantes a la verdad.

1.3. Naturaleza y alcance de la falsedad verbal según Platón

Aclaradas las distintas formas que puede asumir la falsedad verbal y la distinción entre la que se produce espontánea, involuntariamente, y la intencional, pasemos por fin a *Rep.* II 382c8-d4, donde Platón aduce al menos tres casos en los que las palabras falsas son bienvenidas:

> (1) contra los enemigos y (2) cuando aquellos llamados amigos, a causa de la locura o de otra perturbación, intentan hacer algo malo ¿Y no la volvemos útil también (3) respecto de los relatos mitológicos de que antes hablábamos, cuando por no saber la verdad acerca de los hechos antiguos, asemejamos la mentira a la verdad todo lo posible?

El pasaje, y en particular el caso (3), merece algunas observaciones clave para delinear la posición platónica respecto del problema de la eficacia de la verdad.

(i) La mentira o falsedad verbal puede tener valor curativo. Platón no vacila en presentarla como un *phármakon*, término que volverá a emplear en el libro X para referirse al conocimiento que oficiaría de antídoto contra las falsedades de que son vehículo los relatos de Homero y Hesíodo sobre la divinidad, nocivos para el alma en tanto la sumen en la ignorancia respecto de la verdadera naturaleza de los dioses.

(ii) De las tres situaciones en las que la mentira resulta de utilidad, la tercera, referida a relatos mitológicos forjados en desconocimiento de los hechos antiguos, muestra que la mentira o falsedad verbal que Platón recomienda no procede de quien sabe la verdad y la encubre, sino de quien efectivamente *no* sabe,

frente a lo cual ensaya una reconstrucción, tentativa, que será por fuerza ficticia. Si miente es porque finge tener por verdadero algo que no podría atestiguar que lo es, *i.e.* finge una convicción que no posee, con el propósito de sembrar similar convicción en el alma de aquel a quien va dirigida.

(iii) Al no tratarse de un caso de pura ignorancia o de genuina mentira, en el tipo de *pseûdos* que Platón justifica hay algún nexo con la verdad, pero no porque esta se conozca y se la encubra, insistamos en esto, sino más bien porque se finge tener por verdadero algo que no podría asegurarse que lo sea, simulando tener una creencia que no se tiene. Y así como es preferible fingir estar enfermo a estarlo realmente, o fingir una discapacidad cualquiera a estar verdaderamente aquejado de ella, Platón considera, no sin razón, que tener por verdadero algo falso es peor que *aparentarlo*. A la luz de la noción de ignorancia que hereda de su maestro, su defensa de la falsedad puramente verbal adquiere buen sentido: cuando mentimos intencionalmente estamos, al fin y al cabo, libres de la mayor ignorancia, aquella que consiste en creer saber lo que no se sabe, es decir, en tener por verdadero algo falso (*Prot.* 345b5, *Men.* 84a5-b1), pues nuestra convicción es solo fingida.

(iv) La recurrencia al *pseûdos* en caso de ignorancia de los hechos antiguos responde a la naturaleza del asunto en discusión antes que a una descalificación del auditorio al que se considera inútil hablarle con la verdad. Conocer los hechos del pasado excede nuestras humanas, limitadas capacidades, y otro tanto puede decirse con respecto a los dioses, sobre los que no podríamos hacer aseveraciones que los hechos puedan corroborar.[18] Platón considera, no obstante, que el anhelo humano de saber sobre estas cuestiones puede colmarse a través de relatos ficticios, narraciones que versan acerca de asuntos sobre los que no hay propiamente hechos que puedan ser narrados. El relato que tiene en mente no es, ciertamente, un relato histórico ligado a un evento real, acaecido en un tiempo y en un lugar dados,[19] pero su carácter ficticio no le resta valor: aspira a inculcar opiniones rectas en las almas de aquellos a quienes va dirigido.

(v) Si tales relatos no están reñidos con la verdad es porque expresan mentiras que pretenden asemejarse lo más posible a la verdad, como afirma Platón en 382d2-3, sirviéndose de una expresión cercana a la empleada por Hesíodo en *Teog.* 27. La verdad a la cual las narraciones en cuestión habrán de aproximarse, en el caso puntual en discusión en este pasaje de *Rep.*, es la expresada en las

[18] Brisson 1982: 138-139.

[19] Sobre la distinción entre ambos tipos de relato, ver Ashbaugh 1991: 307-308.

dos normas que en el Estado justo regirán la composición de relatos acerca de los dioses. La una afirma la bondad del dios, la otra, su veracidad, dos rasgos que para Platón convienen necesariamente a lo divino. No son verdades que puedan ser corroboradas, desde luego, pero tampoco lo exigen, por oficiar de principios que en tanto tales no requieren justificación. Los discursos sobre dioses, héroes y cuestiones de esta índole,[20] que exceden la capacidad humana de conocer, deben tener en vista esas verdades primeras, fundantes, a las que el discurso humano acerca de lo divino se ha de ceñir.[21]

(vi) Cuando Platón mantiene que las falsedades pueden ser útiles allí cuando guardan semejanza, afinidad con la verdad, ¿hemos de ver un cierto desinterés de su parte por la verdad, o al contrario, quiere hacer hincapié en esa vinculación con la verdad que convierte a la mentira en palabras en útil y noble? La cuestión no es sencilla de responder. En principio, el hecho de que Platón no se limite a recomendar los relatos verdaderos y a condenar los falsos sugeriría que cuando se trata de influir mediante ellos a determinado auditorio, no considera determinante el valor de verdad de lo dicho en todos sus detalles. De hecho, en 377a encontramos una primera afirmación que podría sorprender y que apunta precisamente en esta dirección. Las narraciones, afirma allí, son de dos clases, verdaderas y falsas, pero son las últimas las que ante todo sirven en el proceso de modelar el alma de los futuros guardianes cuando son aún niños. Poco después, en 378a, haciendo mención a pasajes hesiódicos que narran la mutilación de Urano en manos de su hijo Cronos, Platón sostiene que este tipo de historias no deberían ser repetidas "aunque fueran verdad" (378a2).

Claro que, inversamente, hay relatos cuya verdad Platón se declara incapaz de defender en todos sus detalles, pero que estima dignos de crédito por las consecuencias provechosas que tales creencias tendrán para nosotros. Querríamos detenernos en este punto, ya que puede aportar una luz interesante a ciertos planteos que brindan los diálogos, planteos que aun cuando no están conectados

[20] En *Rep.* III 392a, al término del tratamiento de los relatos sobre dioses, *daímones* y héroes, se pasa a debatir sobre los referidos a los hombres, cuestión que Platón despacha rápidamente.

[21] Como observa Brisson 1982: 147, el relato inverificable en que consiste el mito puede ser considerado verdadero, en virtud de "un cambio de perspectiva. Verdad y error ya no radican en la adecuación de un discurso con el referente al que se supone remite, sino en la concordancia de un discurso, en este caso el mito, con otro discurso, erigido en rango de norma". La epistemología, añade, "ha cedido su sitio a la censura". En este punto, el autor aduce *Rep.* II 378e-379a, donde Platón asigna a los fundadores de la ciudad el conocimiento de los moldes (*túpous*) según los cuales habrán de contar mitos (*muthologeîn*) los poetas (148).

directamente con el tema que nos ocupa, remiten a tesis que deberíamos tener por verdaderas, piensa Platón, aunque no admitan demostración en sentido propio, porque ello nos depara un bien.

Un ejemplo particularmente claro lo proporciona *Menón* 81b4-d6, donde Sócrates introduce la tesis de que conocer es recordar en respuesta a la paradoja planteada por el personaje que da nombre al diálogo. El argumento erístico según el cual no es posible conocer ni lo que se conoce, puesto que ya se lo conoce, ni lo que no se conoce, en cuyo caso no habría siquiera qué buscar, no merece nuestra adhesión –sugiere Sócrates– porque, de tenerlo por verdadero, nos volveríamos indolentes. A él opone el relato de origen órfico-pitagórico que afirma la inmortalidad del alma, del que se sigue que conocer no es sino recordar. Este *lógos* es mejor, afirma, porque "nos hace laboriosos e indagadores" (81e1), vale decir, porque darlo por verdadero nos mueve a adoptar un curso de acción preferible al que se seguiría de dar crédito al argumento erístico de Menón, y nos vuelve virtuosos, lo que es suficiente para que abracemos su verdad. Es importante señalar que lo verdadero para Platón no está divorciado de lo bueno, que como tal es útil o ventajoso.[22] Líneas después, a través del ejercicio mayéutico de Sócrates con el esclavo, la tesis de que conocer es recordar resulta, por así decirlo, verificada empíricamente, lo que no hace más que consolidar la creencia en que el alma es inmortal. Un presupuesto mítico, con función de fundamento, se transforma así en conclusión, la fe deviene certidumbre y el *múthos* se vuelve *lógos*,[23] con la particularidad de que es en el plano de la práctica, a través de una cierta experiencia adecuada, donde consigue corroborarse.

[22] Esto último constituiría el aspecto pragmático de su pensamiento, que en algún punto lo emparenta con, en otros lo separa, de posiciones sustentadas por sofistas como Protágoras. Según la célebre apología de *Teeteto*, el abderita habría sustituido el criterio de verdad por el de la utilidad de las opiniones: todas ellas son semejantemente verdaderas, pero difieren en cuanto a la ventaja o utilidad que deparan al sujeto, y esto es lo que haría la diferencia entre el sabio y el ignorante (*Teet.* 166d-167a). Esta escisión de verdad y utilidad es rechazada por Platón, que se esfuerza por compatibilizarlas.

[23] Cf. *Gorg.* 523a1-2, cuando Sócrates manifiesta su confianza en la verdad del relato que Calicles probablemente tomará por mera fabulación (*múthos*); él en cambio la tomará como *lógos*. Un mismo relato tendría, pues, rango de *múthos* o *lógos* según la valoración que de él hagan los distintos destinatarios. Según Halliwell 2002: 99, 103, lo que en términos del propio Homero debió ser considerado *múthos* es tratado y evaluado por Platón como *lógos*. De hecho, la discusión de *Rep.* II, según este autor, se apoya sobre un esquema que trata ese tipo de relatos como especies de *lógoi* (cf. II 376e y VII 522a).

En esta misma dirección se desarrolla el mito del final de *Fedón*, en el que, sin dejar de reconocer las dudas que podría suscitar su relato sobre el destino final del alma, Sócrates insiste en que tenerlo por verdadero es un "bello riesgo"[24] que vale la pena correr. Otro ejemplo lo proporciona el final de *Rep.* Una vez expuesto el destino del alma tras la muerte, el Sócrates platónico afirma su valor curativo. El relato, en efecto, así como ha quedado a salvo gracias al soldado Er, "nos puede salvar a nosotros, si le damos crédito" (*Rep.* X 621c1). Otra vez, un relato que versa sobre lo divino gana credibilidad por su valor práctico, por su influjo sobre nuestra conducta: si lo tenemos por verdadero y actuamos conforme a esa creencia, nos volveremos mejores. Las ventajas que en el plano práctico nos deparan nuestras creencias son para Platón determinantes, pues, para inclinarnos a abrazar unas y rechazar otras. Esto valdría, si no para toda creencia, al menos para aquellas cuyo valor de verdad no puede ser establecido en términos de correspondencia con hechos o estados de cosas, vale decir, creencias que tienen por objeto lo que escapa a nuestra experiencia, entre las que se incluyen las referidas al origen y a las "cosas últimas". El mito del final de *Gorgias*, o el de Er que cierra *República*, se dejan leer de este modo, de ahí que Platón los presente como relatos dignos de que les demos crédito por nuestro propio bien.

La inmortalidad del alma, tanto como la naturaleza bondadosa y veraz de la divinidad en los pasajes de *Rep.* II que comentamos, constituyen tesis que merecen la adhesión inquebrantable de Platón. Los relatos que se tejan en torno a esas cuestiones, inevitablemente ficticios, serán no obstante afines a la verdad si son consistentes con tales tesis, contribuyendo a instalar en el alma creencias que la ennoblecerán, llevándola a una vida buena. Es importante aclarar que esto no impide a Platón, en otros contextos, ensayar una explicación o justificación de ese tipo de tesis, no ya a partir de las consecuencias que se siguen de tenerlas por verdaderas, sino fundándolas en una verdad más alta. Considera, en efecto, como buen socrático, que aun cuando una tesis merezca nuestra confianza, ello no nos exime de examinarla con el mayor rigor. Es lo que de alguna manera lleva a cabo en *Fedón*, donde propone dar razón de la inmortalidad del alma a partir de la tesis de la existencia de las formas, presentada en ese contexto como una hipótesis a la que el Sócrates platónico

[24] Sobre la expresión *kalòs kíndunos* en *Fedón* 114d6, tanto Brisson 1982: 159, como Vicaire 1983: n. *ad loc.*, 123, Dixsaut 1991, etc., siguiendo a Salviat 1965, entienden que *kalós* significa aquí "útil" o "ventajoso".

está resuelto a aferrarse, aun cuando no sea capaz de defenderla en todos sus detalles, porque se le presenta como un punto de partida más sólido y fecundo que cualquier otro.[25] Así como la bondad y la veracidad de dios están en *Rep.* por encima de toda duda y se trata de componer relatos acordes a tales verdades, el Sócrates de *Fedón* no abriga dudas acerca de la existencia de formas ni de su estatuto de causas, e insiste en que hacia ellas ha de dirigirse el filósofo en su búsqueda de explicaciones.[26]

Volviendo a nuestro tema, es hora de precisar si la defensa de la mentira en *Rep.* implica o no un cierto desinterés de Platón por la verdad, en pos del efecto que el discurso puede tener sobre el oyente. De acuerdo con nuestro análisis, diremos que los buenos relatos, sean verdaderos o falsos desde el punto de vista fáctico, tienen consecuencias provechosas para el alma, pero deparan tal beneficio toda vez que han sido diseñados en conformidad con lo verdadero. En ese sentido, Platón está lejos de ser indiferente al contenido de verdad de lo dicho, aunque se concentre en aquellos discursos que contribuyen a mejorar el alma del destinatario. Se trata de que este tenga para sí como verdadero aquello que lo mueve a practicar la virtud, y si para instalar una opinión verdadera capaz de guiar acciones virtuosas hay que tejer ficciones, estas son bienvenidas.

2. En torno a la aplicación de la mentira en *Rep.* III y V

A diferencia de lo propugnado por los sofistas y de la práctica democrática de la época, la política es para Platón el campo de competencia de los expertos, quienes, en *Rep.*, no son otros que los filósofos. Platón se distancia así de posturas como la de Gorgias, quien reconoce la figura del orador hábil, a quien sitúa incluso por encima del experto, sin por ello subordinar su quehacer al conocimiento ni a la búsqueda del bien común, como es el caso de nuestro filósofo. Veamos a continuación cómo se refleja esto en los libros III y V de *Rep.*, donde las distinciones trazadas anteriormente a propósito de la mentira se aplican al escenario político. La posibilidad, establecida al final del libro II, de expresar una falsedad dirigida a sembrar la verdad en el alma del destinatario, justificará el monopolio de la mentira

[25] Cf. *Fed.* 100b4-8. Sobre el empleo de *hupótesis* y sus derivados en esta sección de *Fed.*, cf. 92d6, 93c10, 94b1, 100a3, b5, 101d2, 3, 7 y 107b5.

[26] *Fed.* 100d4-e2. Aunque se declara incapaz de precisar de qué modo operan esas realidades, cuestión sobre la que admite no estar seguro, hay un punto sobre el que Sócrates ya no duda: que es por lo bello como todas las cosas bellas llegan a ser bellas.

por parte de los gobernantes, habilitados para mentir, en función del conocimiento que poseen, en vistas a una verdad que excede el contenido de lo que se comunica de manera literal. Dicho recurso estará completamente vedado, en cambio, para los gobernados, cuya virtud se reducirá al reconocimiento y obediencia a los gobernantes.

2.1. Los emisores de la noble mentira

Platón es consciente del peligro que significa que la mentira pueda ser utilizada por cualquiera, en especial por oradores y sofistas inescrupulosos. Y es precisamente esta preocupación la que al inicio de *Rep.* III, en nombre de la estima que le merece la verdad, lo lleva a restringir el uso de la mentira al experto, el único que estaría en condiciones de prescribirla a modo de medicamento y no de veneno:

> Si la mentira, aunque de nada sirva a los dioses, puede ser útil a los hombres a modo de remedio (*phármakon*), es evidente que una droga semejante debe reservarse a los médicos sin que los particulares echen mano a ella (*Rep.* III 389b2-6).

Platón sabe que el hecho de que la mayoría de los individuos tenga por consejera de sus acciones a la opinión deja un margen de poder muy alto a quienes utilizan el *lógos* en beneficio propio, por eso considera imperioso que los filósofos tomen aquellos lugares que hasta entonces habían estado ocupados por quienes aparentaban ser sabios y buenos, y que se decían expertos en política y maestros de *areté*. Reconociendo que una mentira, si no es administrada por el experto, puede volverse peligrosa, pretende que su uso sea monopolizado por el filósofo. El siguiente pasaje ilustra la asimetría tajante[27] entre los particulares –los ciudadanos sin responsabilidad en el gobierno– y el gobernante en relación con el ejercicio de la mentira y del engaño:

> A los gobernantes de la ciudad, si es lícito a algunos, les será permitido mentir con relación a sus enemigos o a los ciudadanos en beneficio de la ciudad, sin que ningún otro pueda hacerlo (*Rep.* III 389b8-10; cf. V 459c9-d2).

[27] Schofield 2007: 141.

Mientras que los particulares no están bajo ningún punto de vista autorizados a faltar a la verdad y hacer uso de la mentira, el gobernante, que en *Rep.* no es otro que el filósofo, en la medida en que su ejercicio de la mentira se sujete a las condiciones fijadas en el libro II, podrá mentir tantas veces como considere necesario. Esta concesión se funda sobre la creencia platónica de que el gobernante actuará siempre con un fin noble y en pos del bien de la comunidad. Tal confianza en la corrección moral de los gobernantes reposa, a su vez, sobre la tesis de que conocimiento y virtud se implican mutuamente, y según la cual nadie que posea verdadero conocimiento incurriría en una acción incorrecta. Esta tesis heredada de su maestro, a la que Platón se refiere con frecuencia en sus diálogos,[28] cobra especial relevancia en *Rep.* De acuerdo a ella, el conocimiento conduce directamente a las acciones nobles, pues conlleva el deseo, la voluntad (*boúlesis)* y la capacidad (*dúnamis*) para hacer lo correcto. El ignorante obra moralmente mal pues actúa movido por aquello que solo *cree* correcto, algo que se le aparece como correcto sin serlo verdaderamente, y en tal sentido el suyo es un obrar mal involuntario, propio de quien está engañado respecto al verdadero bien.

Los hombres –en términos de *Rep.* III 413a5-6– "son privados de las cosas buenas involuntariamente y de las malas voluntariamente". Esto se aplica directamente al caso de la opinión verdadera, cuya posesión constituye un bien. Sin embargo, sin dejar de reconocer su valor como guía del obrar, Platón hace ahora hincapié en la fragilidad de este tipo de saber,[29] pormenorizando distintas situaciones en las que una opinión verdadera puede –en el lenguaje de *Menón*– "huir" de nuestra alma. Esta inestabilidad da lugar al fenómeno del cambio de opinión, que se plantea en estos términos:

> A mí me parece que una opinión puede salir de nuestro espíritu voluntaria o involuntariamente; voluntariamente, cuando, siendo falsa, sale uno de su engaño, e involuntariamente, siempre que se trate de una opinión verdadera (*Rep.* III 412e9-413a2).

Estas líneas condicen con *Rep.* II 382b-c, en donde se afirmaba que nadie quiere voluntariamente estar engañado, ignorar la verdad y alojar la falsedad

[28] Cf. *Prot.* 345d, *Gorg.* 460a-c, *Rep.* 382a-c, *Sof.* 228c, 230 a, *Ley.* 775d.

[29] Ambos puntos han sido establecidos en *Menón.* En 97a-c se admite que, a la hora de actuar, la opinión verdadera puede ser tan útil como el conocimiento, y en 97c-98a se hace hincapié en su inestabilidad.

en su alma. Ello explica que, como se dice ahora, nos desprendamos de una opinión falsa voluntariamente, tan pronto nos percatemos de su falsedad y el engaño cese, pero solo involuntariamente en el caso de que se trate de una opinión verdadera. Es a pesar suyo, en efecto, que los hombres se ven despojados de las opiniones verdaderas, lo cual puede acontecer en tres situaciones: "cuando les roban, seducen o fuerzan" (*klapéntes, goeteuthéntes, biasthéntes*, 413b1). Son robados, explica Platón, aquellos que son disuadidos o se olvidan; a estos últimos es el tiempo el que los priva de su opinión, y a los primeros, las palabras. Son forzados, en cambio, aquellos a quienes los dolores o las penas los hacen cambiar de opinión, mientras que son seducidos los que lo hacen atraídos por el placer o bajo el influjo de algún temor. Los tres casos darán lugar a otros tantos tipos de pruebas a las que habrá que someter a los guardianes, sugiere Platón, para asegurarse de que, aun en las condiciones más adversas, continuarán dando crédito a las opiniones verdaderas que les fueron inculcadas a través de la educación. En rigor, solo quienes salgan airosos de tales pruebas serán considerados guardianes (*phúlakes*) en sentido propio, siendo los otros identificados, de aquí en más, como auxiliares y ejecutores de las decisiones de aquellos (*epikoúrous te kaì boethoùs toîs tôn arkhónton dógmasin*, 414b4-5).

Casertano destaca, acertadamente a nuestro entender, tanto la valoración positiva que Platón hace de la opinión verdadera como la fuerte presencia en su argumentación del discurso gorgiano.[30] En *EH*, al proclamar la potencia persuasiva del *lógos*, Gorgias se refiere tanto a las limitaciones de la facultad humana de recordar el pasado como al efecto de encantamiento ejercido por la palabra, cuyo influjo sobre el alma humana, a la que "hechiza", "persuade" y "transforma",[31] es tan poderoso que resulta comparable al de la fuerza física (*bía*). Tal eficacia persuasiva del *lógos* se justifica, en buena parte, por las limitaciones de la opinión, a la que Gorgias caracteriza negativamente, mediante términos que se extienden a sus usuarios y que hacen comprensible el fenómeno del cambio de opinión.[32] En tanto crítico de este tipo de saber que atribuye a la mayoría, Gorgias se perfila en

[30] Casertano 2007: 126.

[31] Cf. *EH* §§ 10 y Marcos 2011: 58-59, n. 18 *ad loc.*

[32] La opinión, rezan las líneas finales de *EH* § 11, "al ser vacilante e insegura, envuelve a quienes hacen uso de ella en fortunas vacilantes e inseguras". Platón comparte esta caracterización de la *dóxa*, si bien se aparta de Gorgias al distinguir otro tipo de saber, por encima de ella, que identifica como conocimiento o ciencia (*epistéme*).

este punto como continuador de Parménides, en la misma línea que retoma después Platón, por lo que no sorprende detectar su influencia en los pasajes de *Rep.* aquí analizados.

Ahora bien, la preocupación platónica por el uso y alcance de la mentira obedece a que no solo los emisores de los mitos y fábulas que critica están apartados de la verdad, sino que también lo están sus destinatarios, incapaces de discernir lo real de lo aparente. Considera que esto es especialmente peligroso en la educación de los niños, los más vulnerables a los malos relatos.[33] Los efectos perniciosos de la poesía, vehículo de mentiras que no responden a un fin noble, sobre aquellos que carecen de conocimiento –es decir, sobre la mayoría de los ciudadanos– serán denunciados al comienzo de *Rep.* X. Las obras de los poetas trágicos y demás poetas imitativos, con las que se educaban los ciudadanos atenienses, afirma Platón en 595b5-7, destruyen el pensamiento de cuantos las oyen, a menos que posean, como antídoto, el conocimiento acerca de cómo son las cosas. A esa altura, el eje de la reflexión platónica se habrá desplazado desde la consideración del *emisor* hacia la del *receptor* de la mentira, condicionándose ambos recíprocamente. Veamos cómo opera este deslizamiento en los libros III y V.

2.2. Los destinatarios de la noble mentira

Platón, a la vez que circunscribe el ejercicio de la mentira únicamente al gobernante, el más calificado teórica como moralmente, estima que la necesidad de recurrir a la mentira no solo se aplica en relación con la mayoría, carente de conocimiento, sino también con respecto a los guardianes, lo que nos permite afirmar que el uso de la mentira en el régimen ideal de *Rep.* tiene amplio alcance e involucra al conjunto de los ciudadanos.[34]

Hemos visto que las mentiras, de acuerdo con el planteo de *Rep.* II, tendrán como principales destinatarios a los más vulnerables, niños y jóvenes quienes, al carecer de la capacidad para diferenciar entre un relato verdadero y otro alegórico, entre la realidad y la apariencia, están expuestos a vivir en el

[33] Como afirma en *Rep.* II 378d6-e1, "el niño no es capaz de discernir dónde hay alegoría y dónde no, y las impresiones recibidas a esa edad difícilmente se borran o desarraigan" (trad. de Pabón y Fernández Galiano 1969).

[34] Díaz 2005: 15.

engaño durante toda su vida. Pues bien, la "noble mentira" es el primer instrumento con el que cuentan los educadores para que los futuros ciudadanos superen dicho engaño. En tal sentido, si bien es cierto que este tipo de mentira puede ser conservadora a nivel político, al mismo tiempo es "*epistémicamente* revolucionaria".[35] Tales mentiras contadas a los niños y jóvenes en la forma de *mitos* tienen como finalidad hacer ver que cierto modo de concebir la realidad es similar a vivir inmersos en un sueño, alejados de la verdad. Su implementación da comienzo a un proceso que aspira a educar a los niños para que sean capaces de distinguir aquello que es alegoría de lo que no, lo real de lo ficticio, lo verdadero de lo falso. Sin educación, los hombres se encuentran en la misma condición que los cautivos en la caverna: toman lo aparente por real y guían su vida a partir de esta representación. En este sentido, así como una mentira noble puede acercar de modo paulatino a los niños a la verdad respecto de los dioses, su utilización con fines innobles entraña el riesgo de que su receptor continúe viviendo sumergido en una especie de sueño, incapaz de distinguir lo verdadero de lo falso, lo real de lo aparente.[36]

De esta manera, tras establecer las pautas generales de por qué es necesario controlar a quienes componen y narran los relatos destinados a los niños, en el libro III Platón cita una cantidad de versos que deben ser suprimidos por el bien de la educación de los jóvenes futuros guardianes. Convendrá borrar, por ejemplo, aquellos versos homéricos en que se retrata al Hades como "morada horrorosa, lóbrega, que hasta los propios dioses aborrecen",[37] o los que hacen referencia a nombres odiosos y terroríficos, tanto como los que describen quejas y lamentos. Esta clase de versos deben ser erradicados porque no solo no son útiles ni ayudan a que los guardianes adquieran valor, sino porque, peor aún, es factible que, influidos por los temores que esas expresiones infunden en las almas, los futuros guardianes se hagan sensibles y blandos, contrariamente a lo que les exige la función que están llamados a cumplir en el Estado ideal. Platón reconoce que este tipo de relatos quizás puedan ser útiles con otro fin, pero los censura, no hay que olvidarlo, por los efectos perniciosos que podrían tener en el carácter de los jóvenes.

[35] Lear 2008: 32.

[36] No deja de ser paradójico que la eficacia de la "noble mentira" repose sobre la incapacidad de reconocer una alegoría como tal, pero tenga como meta superar tal incapacidad.

[37] *Il.* XX 64-5, cit. *Rep.* 386d1-2. Trad. de Pabón y Fernández Galiano 1969, aquí y en citas siguientes de este capítulo.

Además de relatos que estimulen la valentía, serán convenientes todas aquellas narraciones que ayuden a desarrollar en ellos la templanza. Están bien, ilustra, los pasajes como el de Homero en que dice Diomedes: "Siéntate en silencio, amigo, y obedece mis órdenes",[38] en cambio, habrá que censurar aquellos en los que un particular hable irrespetuosamente a su jefe, o donde los sabios afirmen que lo más hermoso está relacionado con los manjares o con el exceso. Dado que la templanza es la virtud por medio de la cual se contienen las pasiones y apetitos propios, pero también es la que hace que en el ámbito político se obedezca a los que mandan, es imprescindible que desde pequeños los guardianes reciban una educación adecuada. En rigor, también los artesanos y especialmente las multitudes deben recibir este tipo de enseñanzas, de modo de asegurar la paz y la funcionalidad de la *pólis*, así como la aceptación sin conflictos del régimen propuesto.

En esta dirección, uno de los ejemplos paradigmáticos de relatos dirigidos a sentar las bases de la organización político-social y asegurar su aceptación es el mito de los metales, expuesto en *Rep.* III 414b7-415d1. Tal como señala Guthrie, este relato "satisface la condición que Platón exige para que un mito sea aceptable, es decir que, aunque en sí mismo sea una ficción, debe ilustrar una verdad".[39]

En primer lugar, el mito apunta a mostrar cómo debe ser la relación de los ciudadanos con su *pólis*: antes de salir al mundo, relata, los hombres permanecieron debajo de la tierra, moldeándose y creciendo, y una vez que todo estuvo perfectamente acabado, recién entonces "la tierra, su madre, los sacó a la luz" (*Rep.* III 414d1-e2). Dos rasgos importantes son rescatados del preámbulo del mito: por un lado, que la patria es como una madre para los ciudadanos, por ende debe ser cuidada y defendida por todos sus miembros contra cualquiera que atente contra ella; y por otro lado, que se debe respetar y cuidar no solo a la patria sino también a los demás ciudadanos, que son como hermanos (414e2-5).

No obstante, pese a la hermandad universal que está implicada en la primera parte del relato y a la igualdad en cuanto a obediencia y lealtad que, según este enseña, todos deben tener hacia la ciudad, a continuación el relato hace hincapié en el origen de las diferencias entre los ciudadanos. Si bien son hermanos todos cuantos habitan la *pólis*,

[38] *Il.* IV 412, cit. *Rep.* 389e6.
[39] Guthrie 1962: 443.

> al formaros los dioses, hicieron entrar oro en la composición de cuantos de vosotros están capacitados para mandar, por lo cual valen *más* que ninguno; plata, en la de los auxiliares, y bronce y hierro, en la de los labradores y demás artesanos (*Rep.* III 415a3-7).

El relato oscila así entre dos extremos opuestos y cumple la difícil función de reconciliarlos para dar unidad a la *pólis*: el hecho de que las diferencias entre las distintas clases sean naturales, no impide que entre los hombres haya cierto tipo de hermandad. Platón advierte, incluso, que si bien puede en general esperarse que cada clase producirá hijos de su misma condición, al proceder todos del mismo origen "puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro, o un hijo de oro de un padre de plata, o que se produzca cualquier combinación semejante entre las demás clases" (*Rep.* III 415b1-3). Contempla, pues, cierta movilidad social, subrayando la necesidad de que el gobernante conceda especial atención a cómo están compuestas las almas de los niños y estime tales naturalezas en lo que realmente valen, de modo de ubicar a cada uno en el lugar que le correspondería dentro de la *pólis*.

En suma, el relato posee el estatus de una noble mentira a través de la cual, inculcando el sentimiento de pertenencia a la tierra natal, se aspira a la cohesión social, al tiempo que se pretende justificar la división de clases, con su consecuente especialización y diferenciación entre los ciudadanos. Platón considera que, si todos los ciudadanos se consideran hermanos e hijos de su tierra, el compromiso con los conciudadanos y su patria difícilmente dará lugar a disensiones internas.[40] El mito de los metales se convierte así en la piedra fundamental sobre la cual se erigirá la *pólis*, de ahí que todos los que forman parte de ella deban estar de acuerdo y aceptarlo: el relato estará dirigido "ante todo a los mismos gobernantes y a los estrategos, y luego a la ciudad entera" (*Rep.* III 414d2-4). Advirtamos cómo el espectro de destinatarios de la noble mentira se ha ampliado notoriamente, sin restringirse ya a la educación de los niños.

A propósito del uso amplio que Platón, como puede apreciarse, reconoce a cierto tipo de *pseûdos*, cabe observar que, si bien las consideraciones generales de la conveniencia y uso de la mentira se aplican no solo aquí sino también en el libro V, los planteos de *Rep.* III y V se diferencian en los destinatarios del discurso. Mientras que en el libro III, acabamos de ver, se trata de mitos

[40] Díaz 2005: 15.

y relatos dirigidos a generar la aceptación del régimen político "por parte de todos aquellos que no podrían entender las verdaderas razones de su implementación", las mentiras referidas en el libro V "tendrán por destinatarios a los guardianes y por emisores a los más ancianos entre ellos. A la hora de concertar los matrimonios y de elegir los descendientes que habrán de sobrevivir, un estrecho grupo selecto de gobernantes recurrirá a sorteos y argucias destinadas a mejorar la descendencia" (*Rep.* 459c-e).[41]

Tras establecer, entonces, en qué casos y con qué fines se vuelve necesario mentir a niños, jóvenes, multitudes, artesanos y auxiliares –el punto común a todos ellos es que tienen a la opinión, no al conocimiento, como guía del obrar–, Platón reserva cierto tipo de mentiras cuyos destinatarios exclusivos son los guardianes de la *pólis*. Nos referimos a las mentiras destinadas a regular la conformación de los matrimonios entre los mejores, tal como Platón lo plantea en *Rep.* V. Una de las tantas misiones asignadas a los gobernantes es controlar los matrimonios y velar para que se constituyan del modo más sagrado posible. Para ello, del mismo modo que el criador de caballos u otros animales, el gobernante velará para que las uniones se produzcan de acuerdo a la "calidad" de cada hombre y mujer, encargándose de que las mujeres y hombres mejores mantengan relaciones asiduas y que, por el contrario, estas relaciones sean poco frecuentes entre los individuos inferiores. Se trata de que todos aquellos que hayan sido seleccionados como los mejores y recibido la mejor educación habiten todos juntos, mujeres y hombres, como consecuencia de lo cual se producirán uniones entre los miembros más excelentes del grupo. Sin embargo, así como el buen médico es el que prescribe medicinas a una persona enferma (pues ante alguien sano es tan bueno el médico mediocre como el distinguido), los buenos gobernantes asegurarán la unión entre los mejores, a pesar de que generalmente esto no se produce así.

En consecuencia, prosigue el relato, es conveniente que los gobernantes organicen un gran festival para facilitar la unión de hombres y mujeres, aunque estas uniones no estarán libradas de ninguna manera al azar. En efecto, no solo se permitirá a los gobernantes reglamentar el número de matrimonios según la necesidad del Estado, sino también controlar las uniones recurriendo al uso de la mentira. Será menester

[41] *Idem.*

> inventar un ingenioso sistema de sorteo, de modo que, en cada apareamiento, aquellos que sean inferiores tengan que acusar a su mala suerte, pero no a los gobernantes [...] Y a aquellos de los jóvenes que se distingan en la guerra o en otra cosa, habrá que darles, supongo, entre otras recompensas y premios, el de una mayor libertad para yacer con las mujeres, lo cual será a la vez un buen pretexto para que de esta clase de hombres nazca la mayor cantidad posible de hijos (*Rep.* V, 460a8-b4).

Con el objeto, pues, de mejorar la descendencia y asegurar la armonía futura de la *pólis*, Platón admite que los gobernantes puedan manipular los sorteos por medio de una dosis justa de mentiras cuyos destinatarios, en este caso, detentan un alto grado de saber y no mera opinión.

3. Conclusión

El tratamiento de la noble mentira en *Rep.* da cuenta de la singular respuesta de Platón al problema de la eficacia de la verdad, al que no fue insensible. Esta respuesta contrasta a simple vista con planteos ofrecidos en otros diálogos, allí cuando condena el uso puramente persuasivo del discurso, dirigido a producir un efecto en el oyente con indiferencia de la verdad,[42] o cuando rechaza que haya opiniones más útiles que otras, propias del sabio, pero no por ello más verdaderas, en un claro esfuerzo por asociar la utilidad a la verdad.[43] La reivindicación de la mentira en *Rep.* legitima, en cambio, el uso de un discurso falso, aunque útil desde el punto de vista práctico, lo que sin embargo no encierra contradicción con aquellos planteos. Monopolizada por los gobernantes del Estado ideal, la mentira cuya práctica Platón recomienda no está reñida con la verdad sino a su servicio. Envuelve una verdad que no puede ser atestiguada por los sentidos ni comprobada en términos de correspondencia con los hechos, pero que, gracias a la mediación de una mentira, gana credibilidad y se vuelve eficaz, motorizando acciones virtuosas en sus destinatarios. Así interpretada, la posición platónica respecto del problema de la eficacia de

[42] Cf., por ejemplo, *Gorg.* 454b-e, *Fdr.* 259e-262c.

[43] En *Teet.* 167b, en el marco de la "Apología de Protágoras", este sostiene que hay pareceres mejores que otros pero no más verdaderos, sustituyendo el criterio de verdad por el de la utilidad de las opiniones y pareceres humanos. Platón refuta esta posición en 177e-179b, argumentando que no cualquier hombre, sino el experto, es medida de lo útil o beneficioso.

la verdad encuentra una de sus formulaciones más claras en *Fedro* 259e-260d, donde conocer la verdad se declara condición necesaria, pero no suficiente, a la hora de persuadir con arte. Esta remisión a la verdad allí cuando el fin es influir sobre el oyente y predisponerlo a determinada conducta es uno de los rasgos que singularizan la concepción platónica de la persuasión. Diríase que a la hora de persuadir, la conformidad a los hechos pasa a segundo plano, pues no cuenta tanto el contenido de verdad de lo dicho sino cómo se lo dice, de modo de generar en el oyente el efecto buscado. Platón, sin embargo, se esmeró por compatibilizar ambos requerimientos, justificando el ejercicio de un tipo de mentira que no solamente guarda semejanza con la verdad, sino que se convierte en el vehículo a través del cual esta verdad gana credibilidad y eficacia en el plano práctico. En este sentido, promueve una persuasión que no está reñida con la verdad sino a su servicio, y que da cabida a la mentira en aras de la utilidad o beneficio que el darle crédito deparará al alma del destinatario, contribuyendo a la vida virtuosa. Platón vio muy bien que a propósito de dioses y cuestiones de esta índole, que exceden la capacidad humana de conocer, jamás podremos hacer aseveraciones que los hechos puedan atestiguar. Su diagnóstico en ese aspecto no debió de ser muy distinto del de Protágoras, cuyo aserto sobre los dioses, el mismo que le valió una acusación de impiedad, invitaba a no pronunciarse sobre ellos. Los pasajes de *Rep.* examinados en este capítulo muestran en qué importante medida Platón se aparta del *dictum* protagórico. Sin desconocer las dificultades envueltas en todo discurrir humano referido a lo que está más allá de lo que se ofrece a nuestra experiencia, Platón nos insta a no renunciar a hablar sobre ello, aunque sea tejiendo ficciones, sin perder de vista jamás que la verdad –como hace decir a Clinias el cretense en *Ley.* II 663e4-5– "es bella, extranjero, y estable, mas no parece fácil de hacer creer".

CAPÍTULO XIII

Retórica, política y naturaleza humana en Aristóteles

Gabriel Livov

Frente a cierto pensamiento de la ley como pura violencia desnuda o de la esclavitud como mera coacción antinatural, Aristóteles otorga a la categoría general de poder o dominio (*arkhê*) un carácter existencial, vinculado intrínsecamente al modo de ser colectivo de la naturaleza humana. La justificación filosófica del carácter por naturaleza de los vínculos de dominación debe enmarcarse dentro de la polémica contra los planteos de ciertos sofistas y de los cínicos, agrupados en torno a la oposición entre naturaleza y convención/ley (*phúsis* vs. *nómos*) e implicados en una glorificación de la primera en desmedro de las segundas. En términos generales, para Aristóteles los lazos humanos se tejen a partir de ciertas relaciones de sujeción que se dicen de muchas maneras: "vínculo despótico", "lazo conyugal", "dominio paternal" o "poder político". Pero más allá de las formas que adopte, que van cualificando al sujeto según diversos roles, el dominio del hombre por el hombre es imprescindible porque sin él la estructura social no existiría; en última instancia, constituye la condición de posibilidad del más alto de los bienes asequibles para los seres humanos, la felicidad (*eudaimonía*).[1] El horizonte de la buena vida se hace posible a partir de las relaciones de dominación política que se entablan entre varones libres que a su vez, en el ámbito de la administración doméstica, son jefes de familia imbricados en relaciones conyugales, paternales y despóticas. Podría decirse entonces que la relación de subordinación "arriba/abajo" constituye el nervio vertebrador de la existencia social de los hombres-ciudadanos, y en cuanto a

[1] Seel 1990: 42.

este *a priori* jerárquico, el mundo humano no se diferencia del animal, como tampoco de la estructura física y metafísica de la naturaleza.[2]

En el sentido específico del término *arkhé* como *gobierno político*, las relaciones por las cuales uno, un grupo o el conjunto de los ciudadanos ejerce el poder supremo sobre un territorio y una población constituyen para Aristóteles el nivel de plenificación máximo de la ontología social del ser humano. De todas las relaciones en las cuales un sujeto humano se entrama con otros, el vínculo político de mandato-obediencia conforma la comunidad suprema. A esta dimensión superior de la sociabilidad humana, que abarca y reasume los demás nexos intersubjetivos desde el horizonte de la buena vida, Aristóteles la denomina *pólis* o comunidad política (*koinonía politiké*) y la considera como *anterior por naturaleza* a toda otra forma de comunidad o dominio (*Pol.* I 2).

Así pues, si la estructura última de la realidad está hecha de verticalidad y jerarquía, la ley, el mandato y la obediencia lejos están de contravenir el orden de la *phúsis*; muy por el contrario, para Aristóteles lo instancian, lo reproducen a escala humana. Ahora bien –teniendo en cuenta que el mundo humano tiene para Aristóteles rasgos propios que lo distinguen de la estructura de conjunto de la naturaleza–, uno puede preguntarse: ¿en qué sentido?; ¿de qué manera?; ¿bajo qué formas de organización?; ¿con qué instituciones?; ¿a través de cuáles técnicas o saberes?

Se trata entonces de plantear, en este capítulo final, el problema de cómo se actualiza la disposición natural que los seres humanos tenemos a conformar comunidades políticas. El eje de la solución aristotélica resulta fundamental para el tema que venimos tratando dado que, según veremos, para Aristóteles la politicidad potencial del ser humano se plenifica como tal en el elemento de la palabra.

El primer apartado busca profundizar nuestra comprensión del carácter por naturaleza de la politicidad aristotélica. Con tal propósito vinculamos la tesis del ser humano como animal político (*zôon politikón*) a su especificidad en tanto animal dotado de *lógos* (*zoôn lógon échon*), marcando el rol de la

[2] "En efecto, en aquellas cosas que se constituyen a partir de varios componentes –ya sea que se encuentren íntimamente ligados entre sí, ya sea que subsistan separadamente– y llegan a conformar cierta unidad común, en todas ellas aparecen un elemento dominante (*tò árkhon*) y otro dominado (*tò arkhómenon*). Y para los seres animados esto deriva de la naturaleza en su conjunto, pues también en los seres que no participan de la vida hay algún tipo de dominio –por ejemplo, la armonía (aunque esto excede quizás la presente indagación)–" (*Pol.* 1254a 28-34).

persuasión y de la retórica. La segunda sección del capítulo explora el modo en que se actualiza y circula el *lógos* en la ciudad-Estado aristotélica según la técnica diseñada en la *Retórica* para intervenir eficazmente en tales espacios. En la idea de que la verdad desnuda no alcanza para la persuasión política, la retórica debe adecuar el *lógos* a las condiciones de audibilidad de asambleas y tribunales. Con lo cual, la actualización de la racionalidad humana a escala política necesita que eventualmente se pongan en práctica recursos que caen por fuera de una técnica de la palabra racional y pertinente (como la que hemos descripto en el capítulo X). En las conclusiones, finalmente, abordamos el problema de este aparente desajuste entre la teoría y la práctica de la retórica aristotélica y cerramos con la dimensión legal-institucional que requiere y asegura la reproducción de una retórica de tal clase.

1. Palabra y persuasión en la antropología política de Aristóteles

Contra el pensamiento que opone naturaleza y ley, uno de los principios más célebres del pensamiento aristotélico afirma la *politicidad natural* del ser humano. Somos animales políticos, lo cual quiere decir que nos hallamos constitutivamente orientados a la conformación de comunidades políticas. Los seres humanos no vivimos en ciudades-Estado por convención o por imposición violenta *contra natura*, sino que lo hacemos principalmente porque en todos existe un impulso innato hacia la vida en común.

En este plano Aristóteles se opone decididamente a la versión artificial y pactista que del origen de la política ofrecieron algunos exponentes del pensamiento político de los siglos V y IV (ver el capítulo XI). Pero no por negar la teoría del contrato social Aristóteles niega toda dimensión artificial de la política. La clave de comprensión de la politicidad natural aristotélica reside en considerar la relación entre naturaleza (*phúsis*) e institución (*nómos*) de un modo complementario, y no en términos de oposición. Superar el modelo dicotómico cínico-sofístico nos lleva a comprender que, lejos de oponerse a ella, el arte completa la naturaleza.[3]

[3] *Fís.* II 8, 199a 17 y ss.

1.1. Palabra y sensación del bien y del mal

Ahora bien, ¿qué quiere decir Aristóteles cuando sostiene que nuestra naturaleza es *política*?

En un primer sentido general del término "*politikós*", del que el filósofo se sirve en sus escritos biológicos, los humanos son animales *políticos* en el sentido de animales *gregarios* o *sociales*; y comparten esta categoría con las abejas, las hormigas y las grullas, entre otros. Pero en un sentido más estricto del término, los humanos son seres políticos *en mayor medida* (*mâllon*) que los demás animales gregarios. Es aquí donde Aristóteles hace aparecer el *lógos*, y el asunto se vuelve sumamente pertinente para la obra que nos ocupa.

Vamos al texto del libro I de la *Política*, donde el ser humano es un animal político (*zôon politikón*) en la medida en que se trata de un animal que posee *lógos* (*zoôn lógon echon*).

> Es claro por qué el ser humano es un animal político más que (*mâllon*) cualquier abeja y que cualquier animal gregario (*agélaios*). Porque la naturaleza, como decíamos, no hace nada en vano, y solo el ser humano, entre los animales, cuenta con la palabra (*lógos*): por cierto que la voz (*phoné*) es signo (*sémeion*) de dolor y placer, por lo cual también cuentan con ella los otros animales –en efecto, su naturaleza llega hasta la sensación (*aísthesis*) de dolor y de placer y la posibilidad de significarse (*semaínein*) unos a otros estas cosas–, pero la palabra es para manifestar (*deloûn*) lo conveniente y lo perjudicial, de modo que también lo justo y lo injusto. Pues a diferencia de los otros animales, es propio de los humanos tener la percepción (*aísthesis*) de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto, entre otras, y la comunidad de estas [percepciones] constituye la casa y la ciudad-Estado (*Pol.* I 2, 1253a7-18).

Resulta interesante constatar cómo la última frase proyecta una luz decisiva sobre la politicidad natural de los seres humanos, sobre esta propensión de la naturaleza humana a vivir en ciudades-Estado por la que nos estamos preguntando. La diferencia propia de los agrupamientos humanos depende del *lógos* entendido como palabra, pero de un modo que integra un componente decisivo relativo a las percepciones prácticas que la palabra vehiculiza. Desde este punto de vista, solo el ser humano estaría dotado de *lógos* porque solo es propio del ser humano organizar los modos de su vida en común a partir de interacciones socialmente significativas (desde el punto de vista del discurso tanto como de la experiencia) en torno de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto.

El texto nos presenta una complementariedad entre el *lógos* y la *aísthesis* del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. En el dominio de lo práctico-político, el *lógos* expresa y manifiesta concepciones de bien y parámetros de justicia. La peculiar percepción que gira en torno de criterios normativos resulta inescindible del vehículo de la palabra: los sujetos aprenden, elaboran y discuten sobre el bien y la justicia por medio de la expresión lingüística. La *aísthesis* de lo bueno y de lo justo no es cualquier sensación, sino una *percepción compleja* (un *modo de experiencia* en el que se hallan implicados la *phantasía*, la memoria, el intelecto, el cálculo, el deseo y el hábito).[4]

En el mismo sentido se dirige el siguiente texto de la *Ética Nicomaquea*:

> Entonces, hay que percibir conjuntamente (*sunaisthánesthai*) la entidad del amigo, y esto se da en el convivir (*suzên*) y en el compartir (*koinoneîn*) las palabras y el razonamiento (*lógon kaì diánoias*): pues parecería que así se define el convivir en el caso de los seres humanos y no como en los rebaños, por pastar en el mismo sitio (*EN* IX 9, 1170b 10-14).

A menos que vivan juntos a la manera del ganado, por compartir un mismo lugar de pastoreo, los seres humanos están implicados en una trama discursiva sostenida por una percepción conjunta de palabras y razones. Por el camino abierto por la co-percepción (*sunaisthánesthai*) propia de la amistad, habría que comprender que la convivencia de los animales políticos dotados de *lógos* implica precisamente una comunicación de palabras y razonamientos en torno de los parámetros normativos que rigen su vida en común. La comunidad de los conciudadanos, vinculados entre sí por modos compartidos de percibir, recordar e imaginar, se resuelve en una tarea de comunicación colectiva: quien no puede comunicar (*koinoneîn*), no puede participar de la comunidad (*koinonía*) política.[5]

[4] "Entre seres humanos no estamos ante aprehensiones e interacciones simples, que provocan respuestas naturales inmediatas (huir del dolor y buscar el placer), sino que debemos lidiar con objetos judicativos que requieren y suscitan interacciones elaboradas" (Cassin 1993: 373).

[5] Aubenque 1998.

1.2. La palabra humana frente a la voz animal

Pero ¿cómo precisar mejor el concepto de *lógos*, que para Aristóteles es tan importante a la hora de expresar la cualificación política por excelencia que es propia del ser humano?

Si *lógos* fuera comprendido a la manera de un mero intercambio comunicativo de signos, debe decirse que ello no implicaría para el ser humano distinción alguna respecto de otros animales políticos. No parece ser exclusivo de los seres humanos contar con la capacidad de enunciar signos pasibles de ser decodificados por otros sujetos en función de ciertos objetivos. Considerado en cuanto vehículo de comunicación, el lenguaje humano es un caso especial de lenguaje animal. La semiología de la voz (*phoné*) se articula en *Pol.* I 2 a partir de los términos "signo" (*sémeion*) y "significar" (*semaínein*). Ello implica que existe entre los animales algo así como un sistema de comunicación en virtud del cual la voz cumple con un rol de indicación y significación en el que otros animales se ven involucrados; el mismo texto habla de "significarse unos a otros" (*semaínein allélois*). La voz no es sin más un sonido (*psóphos*) como cualquier otro, sino un *psóphos semantikós* ("sonido significativo"), que implica el hecho de que el golpe de aire producido en el sonido –el *flatus vocis*– está "animado" (*émpsuchon*), es decir, "acompañado de una cierta representación" (*metà phantasías tinós*).[6]

En la medida en que la *phoné* se acompaña de una cierta representación, hay que suponer que el animal capaz de emitir voz debe contar también con una capacidad representativa que haga posible animar los sonidos transformándolos en voces significativas dirigidas comunicativamente hacia otro, pero también recibir e interpretar las voces significativas producidas por otros emisores. Este tipo primario de interacción comunicativa constituye la dinámica sociolingüística de los animales gregarios. Solo que se encuentra limitada a indicar estados afectivos primarios –según el texto de *Pol.* I 2, "sensaciones de dolor y de placer"–.[7]

Como hemos apuntado, la discursividad humana excede la mera indicación y pone en juego toda una gama de mecanismos propios que se comprenden a partir de su diferencia respecto de la voz animal.[8] Ante todo, el *lógos*

[6] *De Anima* 420b 29-34.

[7] Labarrière 2005.

[8] En *De Anima*, Aristóteles sostiene que la finalidad de la *phoné* animal consiste en comunicar el bien (420b22). Pero, a diferencia del resto de los animales, el bien del ser humano es algo más que la simple persecución del fin de la especie, para lo cual a aquellos resulta funcional la voz.

implica una complejización de la *phoné*, y de hecho la última es definida como "materia" (*húle*) del primero.[9] El carácter complejo del *lógos* se relaciona concretamente con una tarea de articulación: el *lógos* entendido como *diálektos* es la articulación de letras, vocales y consonantes por medio de la lengua, los labios y los dientes.[10] La necesidad de componer letras y sílabas ya habla de una distinción respecto del carácter simple e inmediato de la significación animal, y se vincula con una unidad de sentido que coincide con el "nombre" (*ónoma*), entendido como "voz que posee una significación convencional" (*phonè semantikè katà sunthéken*), producto de una institución simbólica artificial.[11] La mediación que anima el lenguaje humano lo vuelve interpretativo en sentido fuerte, y no ya solamente indicativo.[12]

Volviendo al pasaje de *Pol.* I 2, el lenguaje se vuelve principalmente constitutivo de la naturaleza política del ser humano en la medida en que vehiculiza representaciones normativas. Podría rastrearse en el trasfondo la polémica contra la psicología política de Platón. Mientras que en *República* la unidad del cuerpo social depende de "la comunidad de placer y dolor" (*koinonía hedonês kaì lúpes*) cuando todos los ciudadanos se regocijan o se duelen de las mismas cosas,[13] en las *Leyes* se designa como ideal una política unitaria de la percepción, "para que en lo posible también las cosas que son propias por naturaleza se hagan de alguna manera comunes, como que ojos, orejas y manos parezcan ver, oír y actuar en común".[14] Pero el fundamento perceptivo de la politicidad propiamente humana no coincide sin más con cualquier tipo de afección o sensación (dolor, placer, vista, oído, etc.), sino

[9] *De gen. anim.* 786b21.

[10] Cf. *HA* 535a32-33.

[11] Cf. *Int.* 16a19-29. En *Pol.* I 2 aparece el término *súmbolon* enfrentado al mero *sémeion* animal.

[12] Como lo expresa claramente Labarrière, "podríamos decir que al signo animal le correspondería una hermenéutica débil, simple facultad de traducción que induce comportamientos y expresa estados de ánimo, mientras que al símbolo humano le correspondería una hermenéutica fuerte, facultad de interpretación que pone en juego opiniones enunciativas que afirman o niegan algo de alguna cosa" (2005: 114.)

[13] *Rep.* 462b. La particularización de los estados de ánimo opera como factor disolutorio, la unidad política se ve amenazada cuando ante las mismas circunstancias unos se ponen muy afligidos y otros muy contentos. La comunidad del cuerpo siente y sufre a un mismo tiempo (462d); a toda la *pólis* le duele el dolor de una de sus partes, así como a todo el cuerpo le duele el golpe en un dedo (462c-d).

[14] *Ley.* 739c-d.

que involucra una experiencia peculiar que abarca el campo de los valores y de los sentidos que los hombres atribuyen a sus acciones y prácticas.[15]

Así pues, el carácter complejo de la discursividad humana resulta afín a la complejidad del tipo de experiencia de la que el *lógos* es vehículo. Mientras que la *aísthesis* animal se ve limitada a la inmediatez de reflejos condicionados irreflexivo-compulsivos, el modo humano de la vida en común habilita la posibilidad de exceder las restricciones biológicas de la naturaleza animal, en favor de la mediación de una discursividad que implica cálculo, razonamiento y deliberación en función de deseos, hábitos y, sobre todo, de parámetros de justicia y concepciones de bien.

1.3. Persuasión y política

En *Pol.* VII 4, Aristóteles destaca la complejidad de la *phúsis* humana frente a la simplicidad psíquica animal, marcando incidentalmente la función de la persuasión en la superación de las inclinaciones meramente naturales o habituales:

> Los demás animales viven principalmente según la naturaleza, y algunos pocos también según el hábito; pero el ser humano [lo hace] también según la razón (*lógos*): pues solo él la posee; de modo que es necesario que [esos tres elementos] estén en armonía unos con otros. Muchas veces, en efecto, [los seres humanos] actúan contra sus costumbres y contra su naturaleza a causa de la razón, si los persuaden (*eàn peisthôsin*) de que es mejor hacerlo de modo diferente (*Pol.* 1332b 3-8).

Las posibilidades de la acción humana se despegan de las causalidades meramente naturales o habituales y se vinculan con el componente racional-discursivo de nuestra constitución antropológica. Actuar en cuanto seres humanos es actuar según la razón, lo cual se ancla en el empleo de la palabra y de la persuasión. Este texto de *Pol.* nos muestra cómo lo racional aparece como la puesta en obra de lo discursivo: en la medida en que se vuelve dominante en el ser

[15] Según *Pol.* IV 4, el abordaje inadecuado de la ciudad-Estado originaria en el libro II de *Rep.* implica la suposición de que para tener una *pólis* alcanza con agrupar en un mismo territorio a un cierto número de artesanos que satisfagan las necesidades básicas, "como si toda ciudad-Estado estuviera constituida para las necesidades básicas y no con vistas al bien" (*Pol.* IV 4, 1291a 17-18).

humano y llega a armonizarse con la naturaleza y con los hábitos, lo racional se construye de manera discursiva y persuasiva; es decir, retórica.[16] La racionalidad que distingue por naturaleza y en potencia a todo ser humano se actualiza en el registro de la discursividad. Y para que dicha discursividad llegue a ser propiamente humana –es decir, para que sea *lógos*–, debe procurar persuadir en torno de lo bueno y de lo justo a otros seres humanos dentro de una *pólis*.

La importancia de la persuasión ("actúan contra sus costumbres y su naturaleza *si los persuaden*") se evidencia también en el modo fundamental en que, en continuidad con su maestro Platón, la política según Aristóteles está llamada a hacer mejores a los seres humanos, a saber, a través de la educación. La persuasión que se nombra aquí tiene al *lógos* como fin y coincide con la pedagogía estatal delineada en *Pol.* VII y VIII, cuyo objetivo es hacer que los hombres lleguen a ser los animales lógico-discursivos que son, volverlos capaces de desplegar el *lógos* que les fue dado en su constitución antropológica como la predisposición más propiamente humana.[17]

¿Quiénes –de entre todos los habitantes que pueblan la *pólis*– son los sujetos que están habilitados para desplegar la palabra que actualiza su politicidad en potencia? Como es sabido, son los ciudadanos, varones adultos libres con plenos derechos políticos; no los esclavos, no las mujeres, ni los niños, ni los extranjeros. Pero ¿cualquier sujeto varón, adulto y libre, que sepa hablar en griego y que comparta ciertos valores con los demás es en sentido estricto un ciudadano? Sobre este problema se detiene Aristóteles al comienzo del tercer libro de su *Política*, y llega a la conclusión de que el ciudadano en sentido propio recibe su nombre en la medida en que cumple con una actividad para la ciudad-Estado, que consiste en "participar de la decisión (*krísis*) y de los cargos de gobierno (*arkhaí*)" (III 1, 1275a 22), refiriéndose específicamente a las magistraturas deliberativas y judiciales.[18] Si el ciudadano se define por el derecho de participación en las instituciones deliberativas y judiciales, entonces se entiende que la eficaz actualización de la naturaleza política de los

[16] Para estas formulaciones, Cassin, 1993.

[17] Cassin 1993: 375-376. La autora trae a colación de este pasaje un texto muy pertinente de *EN* X 10 (1179b 20-1180a 14) para subrayar la dimensión retórica del aprendizaje ético-político, que se da "en el alma del que escucha el *lógos*", implica la oposición del *lógos* a la violencia e involucra a los legisladores en el elogio de la virtud y en la censura del vicio.

[18] "A partir de lo dicho resulta claro, entonces, quién es el ciudadano: pues hablando en términos estrictos, decimos ya sin dilación que quien tiene el derecho de participar de la magistratura deliberativa y judicial es ciudadano de la ciudad-Estado" (III 1, 1275b 16-19).

seres humanos exige en buena medida el dominio de un arte de los discursos asamblearios y forenses tal como el que aparece desarrollado en la *Retórica* como teoría del discurso público.

De esta manera, en la medida en que la politicidad humana depende de la circulación del *lógos*, la política encuentra una suerte de prolongación en la retórica. El mismo Aristóteles así lo entiende, y prueba de ello es su forma de referirse a la retórica como "un brote" (*paraphués*) de la política.[19] De hecho, los tres tipos de discurso que el filósofo distingue como géneros supremos de la *Retórica* abarcan temáticamente los tres pares evaluativos que son objeto de la experiencia y de la palabra de los seres humanos (según *Pol.* I 2): el discurso deliberativo (*tò sumbouleutikón*) aconseja o desaconseja sobre lo útil y lo perjudicial, el discurso judicial (*tò dikanikón*) trata de lo justo y lo injusto, el discurso epidíctico (*tò epideiktikón*) elogia/censura lo bueno/lo malo.[20]

A partir de la constatación de la estructura complementaria entre palabra persuasiva, percepción del bien y del mal e instituciones de gobierno de la ciudad-Estado, podemos aproximarnos al sentido por el cual el texto de *Pol.* I 2 afirma que los seres humanos son "más" (*mâllon*) políticos que otros animales gregarios. La comprensión de ese *plus* debe partir del doble exceso, discursivo y valorativo, que el mundo humano instituye dentro de la escala aristotélica de la naturaleza. Pero debe tenerse presente que la palabra y la percepción de los valores son propias de la naturaleza humana en la medida en que el hombre ejerza activamente estas disposiciones naturales. No por el hecho de ser por naturaleza la politicidad es automática, sino que exige en el caso del ser humano una participación activa y voluntaria que se despliega propiamente en el ejercicio de la palabra en las instituciones de la ciudad-Estado.

¿Cómo se activa entonces la potencia política de los sujetos humanos? De manera retórica. Y no mediante cualquier tipo de empleo de la palabra persuasiva, sino a través de los usos públicos del discurso, en tribunales, asambleas y ceremonias cívicas. Si el carácter racional del ser humano encuentra en el ámbito de la persuasión pública su modo más propio de plenificación, será necesario entonces pasar a analizar lo que Aristóteles tiene que decir con respecto a estos ámbitos de competencia de la retórica.

[19] *Ret.* 1356a 25.

[20] *Ret.* I 3, 1358b 20-29. Cf. *Ret.* I 4-8 (discurso deliberativo); I 9 (discurso epidíctico); I 10-15 (discurso judicial).

2. Retórica de la persuasión pública

2.1. Justificación de una retórica racionalizada: ventajas y obstáculos

En tanto la naturaleza humana exige activar el *lógos* en conexión con concepciones de justicia y parámetros de bien, una *pólis* que permita el despliegue adecuado de la razón y del discurso en sus instancias de decisión fundamentales no puede concebirse como contraria a la naturaleza. De este modo, el discurso asume un rol primario en la conducción de los asuntos públicos y se vuelve así el elemento en el que se pone en acto la naturaleza política de los seres humanos.

Si lo anterior es cierto, debemos concluir que en Aristóteles la retórica como teoría de la persuasión pública aparece claramente revalorizada frente a las impugnaciones lapidarias del *Gorgias* de Platón. En este diálogo, tal como se expuso en el capítulo IX, la palabra retórica solo se liga a simulacros y apariencias (nunca a la verdad), no puede sustraerse a la lógica de la adulación ni a la manipulación de las pasiones y se halla estructuralmente al servicio de una voluntad de poder que no admite parámetros de moralidad. Puntualmente, del diálogo platónico pueden extraerse tres grandes acusaciones que pesan sobre todo intento de rehabilitar la retórica, y que coinciden con su estrecha vinculación con las pasiones (dado que constituyen los vehículos más eficaces a la hora de convencer al otro), su indiferencia respecto de la verdad (dado que tiene como fin no la enseñanza sino la persuasión) y una neutralidad valorativa que desemboca en malos usos (dado que no se encuentra ligada a ningún valor determinado y puede ser usada en función de los fines más diversos).

–Eficacia de lo racional. Ante la reductiva identificación platónica entre retórica tradicional y manipulación de las pasiones, el proyecto retórico aristotélico que hemos expuesto en el capítulo X se propone conducir y potenciar las posibilidades racionales del empleo persuasivo del *lógos*, y a tal efecto concibe una técnica retórica que, a diferencia de la tradición dominante, centra su núcleo en las pruebas por persuasión y en un discurso que se pronuncia como atinente al asunto en cuestión, dejando al margen el uso de recursos extrarracionales.

Veamos las razones aristotélicas para defender la persuasión resultante de la argumentación pertinente. En primer término, antes que por estímulos pasionales o por la cantidad de testigos presentados, Aristóteles constata que las personas se convencen más fuertemente cuando suponen que algo ha sido probado (*Ret.* I 1, 1355a 5 y ss.). En consecuencia, los juicios que derivan de una confrontación retórica –principalmente en procesos judiciales y en asambleas de ciudadanos– serán en la mayoría de los casos tanto más eficaces cuanto más

se lleven a cabo a partir de argumentos atinentes al asunto en cuestión. En favor de su confianza en la eficacia de una persuasión racional y atinente, Aristóteles aduce también que los auditorios públicos atienden a la relevancia del asunto en cuestión siempre que sus propios intereses estén en juego (I 1, 1354b 29-31). De esta manera, el orador puede confiarse a la potencia de lo racional y orientar la concepción y ejercicio de su práctica de un modo centrado en las pruebas propiamente retóricas.[21] Una de las ventajas fundamentales de la técnica retórica racionalmente definida por Aristóteles consiste en que mediante su ejercicio el *lógos* como discurso y razón se sostiene y *se ayuda a sí mismo*: "si es vergonzoso que uno mismo no pueda ayudarse con su propio cuerpo, sería absurdo que no lo fuera también en lo que se refiere a la palabra, ya que esta es más específica del hombre que el uso del cuerpo" (I 1, 1355a 38-b 2).

–Lo verdadero y lo verosímil. En el proyecto retórico aristotélico no se escinden, como en el *Gorgias*, verdad y verosimilitud, siendo la segunda patrimonio de la retórica sofística (simulacro/apariencia) y la primera monopolio de la filosofía dialógica (autenticidad/esencia). Según Aristóteles, verosimilitud y verdad se relacionan estrechamente y se anclan ambas en una disposición característica de los seres humanos que consiste en la tendencia natural hacia la verdad.

> Corresponde a una misma facultad reconocer lo verdadero y lo verosímil y, por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad, y la mayor parte de las veces la alcanzan (*Ret.* I 1, 1355a 14-16).[22]

Este nexo entre naturaleza humana y aspiración a lo verdadero encuentra correspondencias textuales significativas en las dos *Éticas* del estagirita: en la *Eudemia*, sostiene que "todo ser humano tiene algo propio para contribuir a la búsqueda de la verdad, y es desde tales [puntos de partida] que debemos elaborar nuestras demostraciones" (*EE* I 6, 1216b 30 y ss.); en la *Nicomaquea*, Aristóteles afirma que "todos los hechos se armonizan con la verdad", lo cual implica que quien defiende lo falso se enreda inmediatamente en inconsistencias y que la verdad se ve apoyada por una coherencia estructural que hace que ningún hecho de la realidad la desmienta (*EN* I 8, 1098b 11 y ss.).[23]

[21] Rapp 2002 II: 130.

[22] Citamos siempre según la traducción de Racionero 2000, a menos que indiquemos lo contrario.

[23] Rapp 2002 II: 72; II: 83.

En el texto citado de *Ret.* I 1, Aristóteles retoma del *Fedro* de Platón la noción de que verosimilitud y verdad no deben entenderse antitéticamente (quien no conoce la verdad lejos está de poder construir técnicamente artefactos persuasivos verosímiles), pero se distancia de su maestro en que el sentido de la verdad no se determina desde un conocimiento teorético de las Formas, del alma y de la estructura de conjunto de la realidad. Mientras que en *Fedro* la tesis de que lo verosímil y lo verdadero son patrimonio de una misma técnica opera socavando los cimientos de la retórica tradicional (que sostenía que no hace falta la verdad para convencer en tribunales y asambleas), para Aristóteles no necesariamente se encuentran enfrentadas la retórica de la persuasión pública y la verdad.

–Retórica y valores. Así pues, frente a la opinión que sostiene que toda retórica consiste en simular, mentir y fingir,[24] el filósofo de Estagira redobla la apuesta y sentencia:

> Hablando directamente, siempre lo verdadero (*t'alethê*) y lo mejor por naturaleza (*tà beltío tê phúsei*) son más fáciles de deducir (*eusullogistótera*) y más aptos para persuadir (*pithanótera*) (*Ret.* I 1, 1355a 37-38).[25]

> La retórica es útil porque por naturaleza la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios, de modo que si los juicios no se establecen como se debe, será forzoso que sean vencidos por dichos contrarios, lo cual es digno de recriminación (*Ret.* I 1, 1355a 21-24).

Si lo verdadero, lo justo y lo mejor son más aptos para persuadir –y son más fuertes que lo falso, lo injusto y lo que es peor por naturaleza–, el orador que expresa ante auditorios públicos la verdad y la justicia y no logra imponerse ante sus adversarios es digno de recriminación. Aristóteles contempla como una de las ventajas de su técnica que tal cosa no suceda, y que los juicios se establezcan "como se debe" –es decir, de manera argumentativa, pertinente y racional–.

Como demuestran las consideraciones expuestas anteriormente, en las que podemos encontrar los postulados filosóficos de base que enmarcan el ejercicio aristotélico de la retórica rehabilitado sobre bases argumentativas, esta actividad no debe pensarse necesariamente en contraposición con lo bueno, lo justo y lo verdadero. De hecho, lo verdadero, lo justo y lo mejor resultan más

[24] Platón, *Apol.* 17b, 18a.

[25] Traducción propia (sobre la base de Rapp 2002 II: 72).

persuasivos que sus contrarios y han de prevalecer (al menos así lo desea el filósofo) siempre y cuando se vean asistidos por una retórica racional y pertinente.

¿Cómo debemos entender esta requerida orientación hacia "lo verdadero", "lo bueno" y "lo justo"? ¿Cuál es el estatuto de tal requisito? En este punto surge la cuestión de si la técnica aristotélica de la persuasión pública tiene un propósito moral/pedagógico intrínseco o si se trata de un arte que en su núcleo duro resulta neutral desde el punto de vista valorativo/veritativo.

Es cierto que Aristóteles dice que uno no debería usar la retórica con fines malvados (*Ret.* I 1, 1355a 31), pero eso nos habla más de una expresión de deseo del propio filósofo –respecto de posibles ventajas de la *tékhne*– que de un rasgo propio de la misma técnica. Aristóteles no niega que existan usos perversos del arte. Al respecto, una de las ventajas de dominar el saber de la persuasión pública sin anclarse a ningún matiz valorativo previo consiste en poder detectar los usos perversos del *lógos* y combatir a los oradores malintencionados en su propio terreno.[26]

Como hemos visto en el capítulo X, la retórica comparte con la dialéctica una estructura esencial que consiste en ser capaz de argumentar a favor o en contra de ambos lados de cualquier discusión (*Ret.* I 1, 1355a 29-30). Cada vez que Aristóteles menciona la tarea propia (*érgon*) de la retórica se refiere a encontrar los recursos de persuasión más adecuados *para cada ocasión*.[27] Si limitara su ámbito solo a lo verdadero, lo noble y lo justo, no sería una auténtica retórica, perdería su potencia de encontrar lo persuasivo en cada ocasión.

No es entonces un fin propio de la técnica retórica estar orientada a valores, pero ello no quita que una de sus utilidades (*khrésimon*), una de sus ventajas secundarias, consista en poder ayudar a que se despliegue lo verdadero, lo mejor y lo justo –y en ello se juega la apuesta esperanzada del filósofo–.[28]

> Y [si alguien sostiene que] el que usa injustamente esta facultad de la palabra puede cometer grandes perjuicios, [habrá que contestar que] ello es común a todos los bienes, y principalmente a los más útiles, como son la fuerza, la salud,

[26] "Conviene que se sea capaz de persuadir sobre cosas contrarias, no para hacerlas ambas (pues no se debe persuadir de lo malo), sino para que no se nos oculte cómo se hace y para que, si alguien utiliza injustamente los argumentos, nos sea posible refutarlo con sus mismos términos" (1355a 30 y ss.).

[27] *Ret.* I 1, 1355b 10 ss; I 2, 1355b 26-8; etc.

[28] Para la interpretación de *érgon* como *objetivo interno* y de *khrésimon* como *objetivo externo* de la técnica retórica, nos apoyamos en Rapp 2002 II: 81-82.

> la riqueza y el talento estratégico; pues con tales bienes puede uno llegar a ser de gran provecho, si es que los usa con justicia, y causar mucho daño, si lo hace con injusticia (*Ret.* I 1, 1355b 1-7).

Se trata, en definitiva, de la misma posición –analizada en el capítulo IX– que apela a las metáforas del pugilato, el pancracio y la esgrima en boca del personaje de Gorgias en el *Gorgias* de Platón: la retórica detenta el carácter agonal propio de una técnica de combate, la carga valorativa que reciba depende de la decisión del orador-combatiente que se sirve de ella. El estagirita destaca que el mal uso de la retórica es posible, pero es un riesgo propio de los más grandes bienes. La retórica aristotélica se justifica así relativizando un aspecto que Platón (a diferencia de Gorgias) consideraba propio de la retórica tradicional, a saber, una tendencia intrínseca a degenerar en usos perversos. El uso de la técnica puede ser malintencionado y causar mucho daño, pero también puede ser fuente de provecho, si cae en las manos justas.

–*Obstáculos.* Parecen existir ciertos obstáculos que el *lógos* encuentra en sus condiciones públicas de enunciación que hacen que incluso quienes tratan de establecer lo verdadero y lo noble/justo/bueno necesiten de la retórica a la hora de enfrentarse a una audiencia pública. Aristóteles así lo reconoce cuando afirma que para poder persuadir ante un auditorio público hay que conocer por lo menos la distinción entre una prueba científica y una prueba retórica.[29] Los valores que debería apuntalar un buen uso de la retórica no se relacionan con conceptos abstractos y definiciones teóricas. El arte de la palabra no apunta a lo verdadero, lo mejor y lo justo del mismo modo que lo hace la filosofía (teorética o práctica), es decir, con fines didácticos y pretensiones de cientificidad. La retórica busca lo verdadero, lo justo y lo noble no en sentido absoluto (en términos aristotélicos, *haplôs*) sino con relación a cada uno de los asuntos particulares en cuestión y siempre en el marco de las limitaciones que se imponen al despliegue del discurso persuasivo en asambleas, tribunales y alocuciones públicas.

¿Cuáles son esos obstáculos? En primer lugar, existen circunstancias estructurales de los propios tribunales y asambleas que vuelven imposible entablar entre el orador y su público un proceso de enseñanza/aprendizaje, aun cuando quien toma la palabra tenga el conocimiento más exacto sobre el tema. Luego, el propio dominio de temas de la retórica es tal que no admite un conocimiento de precisión científica, sino una aproximación probable, sujeta a

[29] *Ret.* I 1, 1355a20-b7.

deliberación, contingente. Además del tiempo limitado con que cuenta el orador, Aristóteles remarca un límite en las capacidades intelectuales del auditorio popular, no acostumbrado a seguir largas cadenas de razonamiento, más sensible a los recursos extrarracionales y más dispuesto a dejarse adular. Aunque los seres humanos están dotados de la facultad de captar la verdad y todo ser humano tiene algo para contribuir a ella, no todos desarrollaron estas predisposiciones del mismo modo.

Dado que en la oratoria de la persuasión pública existen factores que eventualmente pueden desviar o directamente obstaculizar el natural despliegue de la racionalidad, la verdad y la justicia en las instancias de circulación colectiva del *lógos*, se precisa una retórica técnica que en eficacia pueda competir contra los usos extrarracionales o injustos de la palabra. Aquí la retórica tiene la tarea de vehiculizar de modo discursivo lo que se reconoce filosóficamente como correcto entre seres humanos que no se mueven con los mismos niveles cognitivos o morales. Aunque lo verdadero/justo/mejor por naturaleza predominen sobre sus contrarios, ello no quita que haya circunstancias en las cuales no logren prevalecer efectivamente a menos que se complementen con la apelación a otros recursos.

Nos topamos en este punto con un eje central de todo acercamiento filosófico a la retórica, que ya hemos abordado en diversos capítulos de esta obra y que concierne a la relación entre persuasión, engaño y verdad. Este tópico –que de la poesía traspasa a la filosofía con Parménides, se reformula por obra de la sofística y alcanza con Platón un extenso tratamiento– puede ceñirse a partir de una serie de interrogantes que se proyectan sobre la técnica retórica aristotélica: ¿cuál es el nexo entre persuasión y engaño?; ¿alcanza la verdad por sí misma para persuadir a otros sobre los asuntos que atañen a la administración de la justicia o al destino de la ciudad-Estado?; ¿cómo opera la persuasión en estos espacios de decisión colectiva?

2.2. Retórica en acción

Como se ve a lo largo del tercer libro de *Ret.*, la relación de la persuasión pública con la palabra y la percepción práctica se halla anclada al plano de la opinión (*dóxa*) y el parecer (*phantasía*): los ciudadanos que deliberan y juzgan en asambleas y tribunales desarrollan una práctica de la palabra con el objetivo de que lo que a ellos les parece útil, justo y bueno también se les aparezca del mismo modo a sus conciudadanos. El uso adecuado de la palabra permite encauzar favorablemente las representaciones del auditorio.

Vimos ya en el capítulo X que los recursos argumentativos privilegiados por la racionalidad retórica son los entimemas y los ejemplos. Ahora bien, para asegurar la persuasión en instancias colectivas de decisión, el sujeto que dirige su palabra a un auditorio no solo debe prestar atención a los argumentos de su discurso, "pues no basta con saber lo que hay que decir, sino que necesariamente hay que saber también cómo hay que decirlo".[30]

El libro III de la *Ret.* se encarga precisamente de estudiar las modalidades enunciativas apropiadas para cada caso, campo de estudio que Aristóteles engloba bajo el término *léxis*, "expresión". Técnicamente la discusión en torno al estilo expresivo corresponde a la *Poética* antes que a la *Retórica*, y fueron los poetas los primeros en prestar atención a tales consideraciones; sin embargo, la exposición se revela necesaria en el caso de la palabra persuasiva para garantizar la claridad, objetivo propio del discurso en cuanto apunta a poner de manifiesto un asunto determinado (III 2, 1404b 1-4).

Un pasaje de *Ret.* III 1 resulta especialmente importante para nuestro tema. Aristóteles comienza destacando que "lo relativo a la expresión (*léxis*) cumple necesariamente un rol –por más pequeño que sea– en toda enseñanza: pues para manifestarse (*pròs tò delôsai*) hay diferencias entre hablar de una manera o de otra". La *léxis* se relaciona con el verbo *deloûn*, que denota un hacer aparecer a través del lenguaje que nos recuerda la acción del *lógos* encargado de manifestar lo justo y lo útil (*Pol.* I 2, 1252b 15 y ss.), solo que en este contexto la atención se desplaza desde los objetos manifestados hacia la forma de hacerlos aparecer: "Pero todo esto es aparecer (*phantasía*) y para un auditorio (*pròs tòn akroatén*), y por eso nadie enseña así geometría" (*Ret.* III 1, 1404a 10-11).

La vinculación entre expresión, *phantasía* y audiencia retórica nos remite a la *hupokritiké* o "puesta en acto", una parte de la retórica que toma en consideración la técnica de la escenificación de la palabra ante un auditorio, ya sea por parte de oradores como de actores de teatro.[31] La puesta en acto de la expresión (la voz, el tono, el gesto, los movimientos corporales) necesita un sujeto a quien aparecérsele, a quien hacérsele manifiesta, en este caso un sujeto colectivo que coincide con un auditorio en el cual reside un poder de decisión y juicio sobre lo que se dice. Aristóteles señala la importancia de la *hupokritiké* para los debates políticos (*katà toùs politikoùs agônas*), aunque reconoce también que el creciente aumento de su importancia en la disciplina retórica se

[30] *Ret.* III 1, 1403b 14-16.

[31] *Ret.* III 1, 1404a 8-13. Se trata de la *actio* de la retórica latina.

debe a formas de gobierno corrompidas, desviadas (*dià tèn mochterían tôn politeiôn*), aludiendo presumiblemente a la democracia radical.[32]

En *Ret.* III 12 se refuerza este vínculo entre *léxis* retórica ante un auditorio y puesta en escena, en contraposición con los discursos escritos. "La expresión escrita es la más exacta, mientras que la expresión propia de los debates (*agonistikê*) es la más susceptible de puesta en acto (*hupokritikotáte*)" (*Ret.* III 12, 1413b 8-9). Si en la retórica de las asambleas y los tribunales resulta tan importante el impacto de las apariencias gestuales y las modulaciones de la voz, la expresión adecuada para los documentos escritos no puede ser igual a la de los argumentos proferidos ante auditorios. La Asamblea y los tribunales tienen dinámicas propias de una oralidad que es conveniente que el orador conozca y contemple:

> Comparando unos con otros, los discursos escritos se muestran (*phaínontai*) débiles en los debates (*en toîs agôsi*), mientras que los discursos de los oradores [parecen] toscos [cuando los tenemos] entre manos, aunque hayan sido bien pronunciados. La causa es que en el debate [el discurso] se ajusta a las condiciones de la puesta en acto (*tà hupokritikâ*), razón por la cual, si se deja de lado la puesta en acto (*hupókrisis*), y al no cumplir la función que le es propia, se muestra (*phaínetai*) rudimentario (*Ret.* III 12, 1413b 14-19).

Aristóteles caracteriza la retórica política a través de una analogía central para nuestra exposición, que hace foco en la oratoria deliberativa pero que bien puede extenderse conceptualmente a todo empleo de la persuasión pública:

> La expresión propia de la oratoria de asamblea (*léxis demegorikê*) se parece –y en todos sus aspectos– a la pintura en perspectiva (*skiagraphía*). En efecto, cuanto más numerosa sea la muchedumbre, más lejos [debe ubicarse] la mirada. Por ello la exactitud de los detalles (*tà akribê*) es superflua y aparece (*phaínetai*) como inconveniente en ambas. [...] Allí donde hay principalmente puesta en acto (*hupókrisis*), la exactitud es mínima. Y esto sucede donde deben darse voces, y sobre todo grandes (*Ret.* III 12, 1414a 8-17).

[32] *Ret.* III 1, 1403b 34-35 [Adoptamos la lectura de los manuscritos, en desmedro de la conjetura con que Ross corrige el texto (*tôn politôn*, "de los ciudadanos")]. Cf. *Const. At.* XXVIII 3, donde se alude al estilo retórico de Cleón, el célebre orador ateniense que quedó al frente del pueblo después de la muerte de Pericles, como excesivamente provocativo e histriónico.

La *skiagraphía* era un dibujo con sombras y colores que producía una ilusión óptica; si uno contemplaba la pintura a la distancia se formaba una imagen que luego, vista de cerca, no se percibía fácilmente. Su aparición como fenómeno estético corresponde a una profunda transformación en la pintura por efecto de las innovaciones realizadas en arquitectura y en teatro: en sustancia se trató de un abandono de los patrones geométricos tradicionales y una adopción del ojo del espectador.[33] En tal sentido no implicaba directamente una mentira o una falsedad; si bien no exactamente verdadera, tampoco se trata de una representación completamente falsa: estamos ante una adecuación del contenido de lo dicho para que se vuelva perceptible ante un determinado auditorio. Si el orador pretende convencer sobre asuntos políticos a una asamblea numerosa, no puede ponerse a hablar como si estuviera ante una audiencia de pocos entendidos, sino que debe adecuarse a las condiciones de inteligibilidad que rigen el espacio en el que se encuentra y pronunciar su palabra desde allí.[34]

La base del discurso político reside entonces en la producción de un efecto sobre el auditorio antes que en la precisión conceptual y expositiva del orador. Se trata de que quien toma la palabra en los foros de discusión colectiva pueda componer un discurso efectista, que provoque el mismo impacto perceptivo que la pintura en perspectiva, como para poder manipular las representaciones de una multitud y de este modo conducir sus pareceres y deseos.

Las notas destacadas a propósito de la retórica de la *léxis* se condensan en una fórmula que Aristóteles emplea para nombrar el mecanismo cognitivo puesto en marcha por la metáfora, pero que bien puede describir el carácter *phantasmático* de toda retórica propia de los discursos de asambleas y tribunales. Nos referimos a "*poieîn tò prâgma prò ommáton*", "poner la cosa ante los

[33] El diseño del Partenón, por ejemplo, obedece a una idea similar. "Si se construye un edificio alzado en líneas perfectamente horizontales y verticales, para un observador exterior parecerá prolongarse hacia fuera y estrecharse hacia abajo. Para corregir esas ilusiones ópticas la arquitectura griega ha hecho deformaciones calculadas. [...] De tal modo ha aplicado una comprensión visual a partir del ojo del espectador. [...] No es un edificio *en-sí* lo que se construye (ofrecido a la mirada ubicua del dios) sino un edificio *para el hombre* que lo mira" (Goux, 1999: 128-129). En el caso de las representaciones pictóricas, Goux destaca que "el pintor no tiene ya el objetivo de pintar la forma canónica del objeto tal como una anónima imaginación lo prefigura eternamente sino que muestra el ángulo por el cual el objeto es percibido por un ojo particular. La forma del objeto varía según el ángulo de visión" (*Ibidem*, p. 127).

[34] Labarrière 1988.

ojos" o "hacer que el hecho salte a la vista": el orador debe movilizar a través de las palabras adecuadas la capacidad representativa del escucha, su *phantasía*.[35] Aristóteles mismo define lo que entiende por este rasgo, que se relaciona eminentemente con la analogía: "llamo 'saltar a la vista' a que las expresiones sean signos de cosas en acto", refiriéndose a la consecuencia de la retórica de la expresión en la medida en que se dirija a tornar perceptible el contenido del discurso que enuncia.[36]

Aristóteles contempla entre los recursos de la oratoria política la importancia del manejo de las *phantasíai* para provocar en el auditorio los estados de ánimo deseados: para infundir miedo, por ejemplo, los oradores deben apelar a la representación de la inminencia de un mal destructivo o penoso (*Ret.* 1382a 22); para fomentar el sentido del respeto y la honra de un individuo deben representarse sus cualidades como virtuosas (*Ret.* 1371a 10). A su vez, el orador debe cuidarse mucho de cómo aparece él mismo ante la audiencia; en los debates políticos suelen multiplicarse los actos de habla polémicos que apuntan no tanto a examinar los discursos sino antes a devaluar e impugnar la imagen de los oradores enemigos.

Describiendo maniobras discursivas como las recién apuntadas, Aristóteles aclara que "conviene no olvidar que todos estos medios son marginales al discurso y que, en efecto, se dirigen a un oyente de poca valía, que presta audiencia a lo que está fuera del asunto" (III 14, 1415b 4-6). En la misma vena recomienda el uso de proverbios ante los jurados que provienen del vulgo como así también en las asambleas ante el *dêmos*: "[Las máximas] son de una gran utilidad en los discursos, en primer término por la tosquedad de los oyentes; porque estos se sienten muy complacidos si alguien que habla universalmente da con opiniones que ellos tienen sobre casos particulares" (II 21, 1395a 32-b 3).[37]

[35] *Ret.* III 2, 1405b12. Cf. *Ret.* III 10, donde la expresión se repite en diez ocasiones. Como destaca O'Gorman, "a través de la *léxis* las palabras pueden moverse de forma tal que activen las capacidades *phantasmáticas* de los miembros de la audiencia. Aquello que está ausente físicamente ante los ojos se vuelve presente ante la mente a través de la *léxis*, del mismo modo que un individuo, a la hora de imaginar, puede poner ciertas imágenes ante su mente" (2005: 24). Con respecto a la vinculación entre *phantasía* y visión, ver Marcos y Díaz (2009).

[36] *Poét.* 17, 1455a 21 y ss.

[37] *Ret.* III 18, 1419a 18 y ss.

3. Consideraciones finales

3.1. Teoría y práctica de la retórica: ¿inconsistencia aristotélica?

Como hemos intentado poner de manifiesto, la puesta en acto de la naturaleza política y discursiva del ser humano presupone y requiere la existencia de ciertos ámbitos de circulación colectiva del *lógos* en los que se despliegue eficazmente una retórica judicial, deliberativa y epidíctica. Ahora bien, ha sido señalado en numerosas oportunidades que en su puesta en acto la retórica aristotélica no cumple las reglas que Aristóteles había pautado para que esta permaneciera dentro del ámbito de la técnica, por ejemplo, la prohibición de usos extrarracionales y no pertinentes de la palabra persuasiva. ¿Cómo debería entender el lector el hecho de que en diversas ocasiones Aristóteles recomiende el uso de tales medios de persuasión? ¿No implica ello una contradicción o inconsistencia en el corazón mismo de su teoría retórica?

Para Aristóteles, con la verdad no necesariamente alcanza para persuadir públicamente, con lo cual la retórica se vuelve imprescindible como técnica que proporciona los recursos para detectar lo persuasivo en cada caso, incluso en condiciones desfavorables para el *lógos*, la verdad y la justicia. De esta manera Aristóteles justifica que, a pesar de haber condenado ciertas teorías y prácticas retóricas contemporáneas, en ocasiones su empleo resulta oportuno.

Aun cuando se desvíen del ideal de una retórica logocéntrica, es necesario tematizar los medios no racionales de persuasión, ya sean técnicos como no técnicos, en vista de que el orador conozca los modos de combatir discursivamente a adversarios que hagan este tipo de empleos de la palabra persuasiva ante auditorios que se prestan a desvíos extrarracionales. Por lo demás, si el auditorio presta oídos a lo que está más allá del asunto en cuestión, el orador debe, para que el juicio quede vinculado a lo adecuado a la cosa, recurrir a métodos que sean accesibles a los oyentes, y ello incluye desviarse, siempre que sea necesario, de la persuasión pertinente y racional. Así es como Aristóteles, por ejemplo, recomienda utilizar "entimemas aparentes" (*Ret.* I 2; II 24), elogiar o criticar cualidades aparentes (I 9, 1367a 33y ss.), inducir amistad o enemistad en los escuchas (*Ret.* II 4, 1382a 16 y ss.), apelar a los recursos de la expresión y manipular emociones (III 7, 1408a 19 y ss.), acompañar lo dicho de una adecuada puesta en acto (*hupokritiké*) (III 7, 1408a 25 y ss.; III 12, 1413b 29 y ss.).

Muchos han encontrado una inconsistencia estructural en el abordaje retórico de Aristóteles, dado que por momentos condena y por momentos recomienda ciertas prácticas que se alejan de la retórica pertinente al asunto y racional-

mente centrada. Sin embargo, no necesariamente debemos ver aquí una inconsistencia en el proyecto retórico aristotélico. El estagirita no deja dudas de que lo primordial a la hora de elaborar un discurso persuasivo es atender a aquello de lo que habla el discurso (*lógos*) y a los recursos de la racionalidad retórica (entimemas y ejemplos). No debemos tomar como contradictorio que en ocasiones se ocupe de herramientas no argumentativas (consideraciones sobre la dicción, la organización del discurso en partes, el modo de estimular emociones en los oyentes o la manera en que el orador puede volverse más creíble). Tales recursos constituyen contribuciones adicionales al proceso de persuasión, que merecen su lugar, aun cuando no formen parte del núcleo del arte, aquello que Aristóteles denomina "el cuerpo de la persuasión", a saber: los entimemas.

Si bien ciertos métodos retóricos extraargumentativos no parecen correctos desde el punto de vista de una justificación normativa absoluta, se vuelven sin embargo necesarios debido a las deficiencias de la audiencia. Los métodos de una retórica argumentativa y pertinente disminuyen sensiblemente su eficacia si se ponen en práctica frente a auditorios no regidos por el *lógos*:

> Como todas las materias que se refieren a la retórica se relacionan con la opinión, se ha de poner también cuidado en esto, no por su rectitud, sino por su necesidad. Porque lo justo y nada más que ello es lo que hay que buscar con el discurso, antes que el no disgustar o el regocijar [al auditorio], y lo justo es ciertamente debatir acerca de los hechos mismos, de suerte que todo lo que queda fuera de la demostración es superfluo. Con todo, al mismo tiempo, [lo que queda por fuera de la demostración] es potencialmente importante, como ya hemos dicho, a causa de los vicios del auditorio (*Ret.* III 1, 1403b 36-1404a 8).

Considerando las prácticas de la retórica tradicional, Aristóteles supone que incluso métodos que han sido usados para suplantar la argumentación pueden ser refinados y rehabilitados de manera que apoyen el objetivo de un estilo racional de discurso persuasivo. La división en partes del discurso, por ejemplo, la construcción de un buen proemio, bien puede ponerse al servicio de la claridad del discurso, en lugar de funcionar como mera captación extralógica de la atención del oyente. Del mismo modo, el epílogo puede funcionar menos como disparador de emociones (ira, compasión) y más como una recapitulación lógica para hacer comprensibles los argumentos puestos en juego.[38]

[38] Rapp 2010: 4.4.

3.2. Subordinación de la retórica a la ley

Precisamente porque no es un medio de promoción moral (EN X 9, 1179b 4-10) y porque se halla caracterizada por la neutralidad axiológica (*Ret.* I 1, 1355a 29 y ss.; 1355b 2 y ss.), la retórica aristotélica no puede coincidir sin más con la política; no alcanza por sí misma para elevar al hombre a la dimensión de la vida buena.

La plenificación de la naturaleza política de los seres humanos se produce retóricamente. Pero hay más. Si el único auténtico requisito de la práctica política y de la administración de la justicia es saber hablar bien, si las deliberaciones y decisiones solo se dirimen en función de las disputas que los oradores políticos mantienen entre sí por la conducción de los ciudadanos reunidos, entonces la retórica toma la apariencia de la política, reviste su aspecto, se desliza bajo su ropaje –*hupodúetai hupò tò schema tò tês politikês* (*Ret.* I 2, 1356a 27-28)–.[39] El correlato político de este deslizamiento epistemológico coincide con una forma particularmente nociva de democracia, en la cual la Asamblea del pueblo y sus decretos predominan por sobre las leyes tradicionales. La figura que corporiza este fenómeno de inflación de la retórica es el demagogo,[40] que mediante adulaciones convierte al pueblo en un monarca despótico y que ante cualquier decisión siempre convoca a la Asamblea.[41]

En principio, entonces, hay que subordinar la retórica de asambleas y tribunales a la ley. Aristóteles no consiente en dejar a la retórica librada a sus propias fuerzas. En esta clave, impugna aquellos regímenes políticos en los que la técnica retórica extiende su hegemonía sobre el espacio político, vale decir, aquellas formas de democracia en las cuales los decretos de la Asamblea prevalecen por sobre las leyes tradicionales de la *pólis*. Conferir excesiva autonomía a la retórica implica desgajar la vida pública de la política de la vida buena, cuyo espíritu no depende para Aristóteles del despliegue del discurso público sino que late en la ley.[42]

[39] Para las relaciones entre retórica y política en Aristóteles, consultar el capítulo X de este volumen, sección 2.2.3.

[40] *Pol.* IV 4, 1292a 10-11: "Allí donde las leyes no tienen el poder supremo surgen los demagogos".

[41] *Pol.* 1292a 25: "Llevan todos los asuntos a la Asamblea del pueblo".

[42] Se activa aquí un núcleo ideológico antidemocrático muy propio del siglo IV a. C., según el cual se condena el predominio de los decretos de la Asamblea por sobre las leyes tradicionales (*pátrios politeía*) de la ciudad-Estado. De Romilly 1971 destaca que la reflexión del s. IV a. C. se caracteriza por una defensa a ultranza de las leyes, luego del descrédito generalizado sufrido en el siglo anterior dentro de la atmósfera cultural que los sofistas ayudaron a crear. En el s. IV, esta

Es dentro de esta dimensión legal-institucional donde cobra eficacia la retórica racionalizada en la ciudad-Estado aristotélica. Aristóteles rescata en esta clave un procedimiento del Areópago por el cual un heraldo interrumpía al orador que apelaba a las pasiones o algunas leyes que regían los tribunales y prohibían a los litigantes hablar más allá del asunto que se estaba juzgando: "Es sumamente importante que las leyes que están bien establecidas determinen todo por sí mismas, hasta donde sea posible, y que dejen cuanto menos mejor al arbitrio de los que juzgan" (1354a 33-35). Pues "es difícil que quienes han de juzgar estipulen bien lo que es justo y conveniente" (1354b 2). De manera que el rol de las instituciones legalmente mediadas consiste en universalizar la singularidad de los intereses particulares y en racionalizar las influencias pasionales de los sujetos:

> El juicio del legislador no versa sobre lo particular, sino que trata sobre lo futuro y lo general, mientras que el miembro de una asamblea y el juez tienen que juzgar inmediatamente sobre casos presentes y determinados, a lo que muchas veces les viene ya unidos la simpatía, el odio y la conveniencia propia, de suerte que ya no resulta posible establecer suficientemente la verdad y más bien oscurecen el juicio [razones] de placer o de pesar (1354b 4-10).

La ley cumple así un rol fundamental dentro de las condiciones de existencia y reproducción de la retórica aristotélica, centrada en pruebas argumentativas y racionales. Con la regulación de las prácticas retóricas ilegítimas, la ley busca conducir el despliegue público de la palabra hacia la racionalidad. Las leyes e instituciones de la *pólis* pueden asegurar así una adecuada circulación colectiva de la palabra y de la razón en las instancias de decisión fundamentales para la vida política.

---

defensa se expresa en la postulación de la necesidad de asegurar a las leyes un carácter intangible, sustraído a los azares del devenir, en vista de lo cual cobra importancia, en muchos autores del período, la línea de demarcación (de matiz aristocrático) entre *leyes propiamente dichas* y *disposiciones provisorias y menores*, usualmente identificadas con las decisiones populares de la Asamblea (De Romilly 1971: 203-212).

ABREVIATURAS

Ach. Aristófanes, *Acarnienses*
Adv. Math. Sexto Empírico, *Contra los profesores*
Aegin. Isócrates, *Eginética*
Alc. Eurípides, *Alcestis*
Anab. Jenofonte, *Anábasis*
A Nic. Isócrates, *A Nicocles*
Antíd. Isócrates, *Antídosis*
Apol. Platón, *Apología de Sócrates*
Areop. Isócrates, *Areopagítico*
Arkh. Isócrates, *Arquidamo*
Bus. Isócrates, *Busiris*
Cab. Aristófanes, *Caballeros*
Const. At. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*
Contra Eut. Isócrates, *Contra Eutino*
Contra Fil. Demóstenes, *Contra Filipo*
Contra Lokh. Isócrates, *Contra Loquites*
Contra Sof. Isócrates, *Contra los sofistas*
Contra Tim. Demóstenes, *Contra Timarco*
Crát. Platón, *Crátilo*
De gen. anim. Aristóteles, *Acerca de la generación de los animales*
Dem. Isócrates, *A demónico*
De pac. Isócrates, *Sobre la paz*
De Tuc. Dioniso de Halicarnaso, *Sobre Tucídides*
DK Diels y Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*
DL Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*
DO Cicerón, *Sobre los deberes*
Ec. Aristófanes, *Asambleístas*
EE Aristóteles, *Ética Eudemia*
EH Gorgias, *Encomio de Helena*
EN Aristóteles, *Ética Nicomaquea*
Epist. Isócrates, *Cartas*
Eutid. Platón, *Eutidemo*
Ev. Isócrates, *Evágoras*
Fab. Plutarco, *Vida de Fabio*
Fdr. Platón, *Fedro*
Fed. Platón, *Fedón*
Fil. Platón, *Filebo*
Fís. Aristóteles, *Física*
Glor. Ath. Plutarco, *La gloria de Atenas*
Gorg. Platón, *Gorgias*
HA Aristóteles, *Investigación sobre los animales*
Hel. Gorgias, *Encomio de Helena*
Hist. Heródoto, *Historia*
Hist. Pel. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*
Il. Homero, *Ilíada*
In Call. Isócrates, *Contra Calímaco*
Inst. Orat. Quintiliano, *Instituciones Oratorias*
Int. Aristóteles, *Acerca de la interpretación*
Ley. Platón, *Leyes*
LSJ Liddell, Scott y Jones, *A Greek English Lexikon*
Lyr. Safo, *Lyrica*
Mem. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*
Men. Platón, *Menón*
MXG Pseudo-Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*
Nat. Hist. Plinio, *Historia natural*

Nem. Píndaro, *Nemea*
Nic. Isócrates, *A Nicocles*
Nub. Aristófanes, *Nubes.*
Od. Homero, *Odisea*
Olimp. Píndaro, *Olímpicas*
P. Oxy. Papiro de Oxirrinco
Palam. Gorgias, *Elogio de Palamedes*
Panat. Isócrates, *Panatenaico*
Paneg. Isócrates, *Panegírico*
Peri energ. daim. Miguel Psellos, *Sobre la actuación de los demonios*
Pl. Aristófanes, *Riqueza.*
Plat. Isócrates, *Plateico.*
Poét. Aristóteles, *Poética*
Pol. Aristóteles, *Política*
Polit. Platón, *Político*
Prot. Platón, *Protágoras*
Ran. Aristófanes, *Ranas*
Ref. Sof. Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*
Rep. Platón, *República*
Ret. Aristóteles, *Retórica*
SNS Gorgias, *Sobre el no ser*
Sof. Platón, *Sofista*
TD Hesíodo, *Los trabajos y los días*
Teet. Platón, *Teeteto*
Teog. Hesíodo, *Teogonía*
Thes. Aristófanes, *Tesmoforias*
Trap. Isócrates, *Trapecítica*

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria (ediciones, traducciones modernas y comentarios)

AA.VV. 1980-1999 Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 9 vols.

Burnet, J. 1900-1905 *Platonis Opera. Tomus III. Tetralogias V-VII Continens*, Oxford, Oxford University Press, 1957.

Burnet, J. 1903 *Platonis opera III*, Oxford, Clarendon Press.

Calonge Ruiz, J. 2000 Platón, *Diálogos II*, Madrid, Gredos.

Calvo, J. L. 1988 Lisias, *Discursos*, Madrid, Gredos.

Candel Sanmartín, M. 1982 Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías. Tópicos. Sobre las Refutaciones Sofísticas*, Madrid, Gredos.

Diels, H. y Kranz, W. 1951-1952 *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 3 vols.

Dodds, E. R. 1959 *Plato's Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press.

Evelyn-White, H. G. 1914, Hesiod, *Theogony*, Cambridge, MA, Harvard University Press, Londres, William Heinemann Ltd.

Fernández, C. 2009 Aristófanes, *Las Asambleístas*, Buenos Aires, Losada.

García Gual, C. 1994 Platón, *Protágoras*, Madrid, Gredos.

Guelerman, C. 2004 Eurípides, *Medea*, Buenos Aires, Biblos.

Guzmán Hermida, J. 1998 Isócrates, *Discursos I*, Madrid, Planeta De Agostini.

Ildefonse, E 1997 Platon, *Protagoras. Traduction inédite, introduction et notes*, París, Flammarion.

Jones, H. S. 1958 *Thucydidis. Historiae*, Oxford, Oxford University.

Marcos, G. E. y Davolio, M. C. 2011 Gorgias, *Encomio de Helena*, Buenos Aires, Winograd.

Megino Rodríguez, C. 2006 Aristóteles, *Protréptico. Una exhortación a la filosofía*, edición bilingüe, Madrid, Abada.

Melero Bellido, A. 1996 Sofistas, *Testimonios y Fragmentos*, Madrid, Gredos.

Norlin, G. 1980 *Isocrates with an English Translation*, Londres, William Heinemann.

Pabón, J. M y Fernández Galiano, M. 1969 Platón, *La República*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 3 vols.

Papillon, T. 2004 *Isocrates II*, Austin, Texas University Press.

Piqué Angordans, A. 1985 Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Barcelona, Bruguera.

Poratti, A. 2010 Platón, *Fedro*, edición bilingüe, Madrid, Akal.

Racionero, Q. 1994, Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos.

Rapp, Ch. 2002 Aristoteles, *Rhetorik*, Berlín, Akademie Verlag, 2 vols.

Robinson, J. M. 1973 "On Gorgias", en Lee, E. N., Mourelatos, A. P. D. y Rorty, R. M.(eds.) *Exegesis and Argument*, Assen, Van Gorcum.

Rodríguez Adrados, F. 1952 Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso I-III*, Madrid, Librería y Casa Editorial Hernando.
Sandys, Sir John 1937 Pindar, *The Odes of Pindar including the Principal Fragments with an Introduction and an English Translation by Sir John Sandys*, Cambridge, MA, Harvard University Press, Londres, William Heinemann Ltd.
Slings, S. R. 2003 *Platonis Rempublicam*, Oxford, Oxford University Press.
Sommerstein, A. H. 1981 *The Comedies of Aristophanes: vol. II. Knights, Edited with Translation and Commentary*, Warminster, Aris & Phillips.
Taylor, C. C. W. 1976 Plato, *Protagoras*, Oxford, Clarendon Press.
Todd, S. C. 2000 *Lysias*, Austin, University of Texas Press.
Torres Esbarranch, J. 1990 Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos.
Tovar, A. 1953 Aristóteles, *Retórica. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
Untersteiner, M. 1949-1962 *I Sofisti, Testimonianze e frammenti*, Florencia, La Nuova Italia.
Untersteiner, M. 1967, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, vol. II, Florencia, La Nuova Italia.
Vegetti, M. 1998 Platone, *La Repubblica*, vol. II, Nápoles, Bibliopolis.

Lexicología

Bailly, A. 1950 *Dictionnaire Grec-Français*, París, Hachette.
Boisacq, E. 1950 *Dictionnaire éthymologique de la Langue Grecque*, París, Klincksieck.
Brandwood, L. 1976 *A Word Index to Plato*, Leeds, W. S. Maney & Son Ltd.
Chantraine, P. 1968 *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, París, Klincksieck.
Liddell, H. y Scott, J. 1996 *Greek English Lexicon*, 9ª ed., Oxford, Clarendon Press.
Radice, R. 2003 *Lexicon: Plato*, Milán, Biblia.
Radice, R. 2005 *Lexicon: Aristoteles*, Milán, Biblia.
Smyth, H. 1920 *Greek Grammar*, Boston, Harvard University Press.
Thesaurus Linguae Graecae 2001, Silver Mountain Software.

Bibliografía secundaria

AA.VV., *Los Filósofos Presocráticos. I*, Madrid, Gredos, 1986.
Alsina Clota, J. 1968 "Pensamiento mítico y desmitologización en la Atenas del siglo V", en *Actas del III Congreso español de estudios clásicos*, Madrid, Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Clásicos: 81-89.
Andrewes, A. 1970 *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, Clarendon Press.
Arendt, H. 1958 *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press [hay trad. castellana: 1993 *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós].
Arnold, T. 1847 *The History of the Peloponnesian War*, 3ª ed., Londres, Parker.
Ashbaugh, A. F. 1991 "La verdad de la ficción. Una lectura de *República* 376e5-377a6", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 17, Nº 2: 307-319.
Aubenque, P. 1962 *Le problème de l'être chez Aristote*, París, Presses Universitaires de France.
Aubenque, P. 1998 "Aristote etait-il comunitariste?", en Álvarez Gómez, A. y Martínez

Castro, R. (eds.) *En torno a Aristóteles: homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones.

Bateman, J. J. 1962 "Some aspects of Lysias' argumentation", en *Phoenix*, vol. 16, Nº 3: 157-177.

Belfiore, E. 1985 "Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, *Theogony* 27", en *Transactions of the American Philological Association*, Nº 115: 47-57.

Bers, V. 1994 "Tragedy and rhetoric", en Worthington, I. (ed.): 176-196.

Beta, S. 2004 *Il linguaggio nelle commedie di Aristofane. Parola positiva e parola negativa nella comedia antica*, Bollettino dei classici Nº 21-22: 1-350.

Bett, R. 1989 "The Sophists and Relativism", en *Phronesis*, vol. XXXIV, Nº 2: 139-169.

Bowra, C. M. 1936 *Greek Lyric Poetry*, Oxford, Clarendon Press.

Brisson, L. 1982 *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, París, F. Maspero [hay trad. cast.: 2005 *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* Madrid, Abada Editores].

Brisson, L. 2000 "Sur le *Protagoras*. Le Mythe de Protagoras et la question des vertus", en *Lectures de Platon*, París, Vrin.

Cairns, D. 1993 *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press.

Canto-Sperber, M. (coord.) 2001 *Diccionario de ética y de filosofía moral I*, Madrid, FCE.

Capizzi, A. 1975 *Introduzione a Parmenide*, Bari, Laterza.

Carawan, E. 1998 *Rhetoric and the Law of Draco*, Oxford, Clarendon Press.

Carey, Ch. 1994 "Comic ridicule and Democracy", en Osborne, R. G. y Hornblower, S. (eds.): 69-83.

Carrière, J. C. 1979 *Le Carnaval et la politique. Une introduction a la comedie Grecque suivie d' un choix de fragments*, París, Les Belles Lettres.

Cartledge, P. 1990 *Aristophanes and his Theatre of the Absurd*, Londres, Bristol Classical Press.

Cartledge, P. 1997 "'Deep plays': theatre as process in Greek civil life", en Easterling, P. E. y Knox, B. M. W. (eds.) *The Cambridge companion to Greek tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press: 3-35.

Cartledge, P. 2000 "Greek political thought: the historical context", en Rowe, C. y Schofield, M. (eds.): 11-22.

Casertano, G. (ed.) 2004 *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Nápoles, Loffredo, 2 vols.

Casertano, G. 2007 *Paradigmi della verità in Platone*, Roma, Editore Riuniti.

Cassin, B. (ed.) 1986 *Positions de la sophistique*, París, Vrin.

Cassin, B. 1993 "*Lógos* et politique. Politique, rhétorique et sophistique chez Aristote", en Aubenque, P. (ed.) *Aristote politique. Etudes sur la* Politique *d'Aristote*, París, PUF: 367-398.

Cassin, B. 1994 "Del organismo al picnic. ¿Qué consenso para qué ciudad?", en Cassin, B. (ed.) *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Buenos Aires, Manantial: 85-107.

Cassin, B. 1995 *L'effet sophistique*, París, Gallimard.

Caujolle-Zaslawsky, F. 1986 "Sophistique et scepticisme. L'image de Protagoras dans l'ouvre de Sextus Empiricus", en Cassin, B.: 149-166.

Cochrane, C. N. 1929 *Thucydides and the Science of History*, Londres, OUP.

Cole, T. 1991 *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, The Johns Hopkins UP.
Collard, C. 2003 "Formal Debates in Euripides' Drama", en Mossmann, J. *Euripides*: 64-80.
Conacher, D. J. 2003 "Rhetoric and Relevance in Euripidean Drama", en Mossmann J. *Euripides*: 81-101.
Consigny, S. 2001 *Gorgias Sophist and Artist*, South Carolina, University of South Carolina Press.
Cooper, J. M. 1994 "Ethical-Political Theory in Aristotle's *Rhetoric*", en Furley, D. J. y Nehamas, A. *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, Nueva Jersey, Princeton University Press: 193-210.
Corcella, A. 1996 "Ecateo di Mileto così dice", en *QS*, Nº 43: 295-301.
Cordero, N. 1978 "Lenguaje, realidad y comunicación en Gorgias", en *Escritos de Filosofía*, Nº 1, Buenos Aires: 135-142.
Cordero, N. L. 2005 *Siendo se es. La tesis de Parménides*, Buenos Aires, Biblos.
Crombie, I. 1963 *An Examination of Plato's Doctrines II*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
Culler J. 1975 *Structuralist Poetic: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*, Ithaca, Cornell University Press: 139-145.
Darbo-Peschanski, C. 1995 "Fabriquer du continu", *Storia della storiografia*, vol. 28: 17-34.
Darbo-Peschanski, C. (ed.) 2000 *Constructions du temps dans le monde grec ancient*, París, CNRS Editions.
Darbo-Peschanski, C. 2007 *L'historia, Commencements grecs*, París, Gallimard.
De Meyer, L. 1997 *Vers l'invention de la rhétorique*, Louvain-la-Neuve, Peeters.
De Romilly, J. 1956 *Histoire et raison chez Thucydide*, París, Belles Lettres.
De Romilly, J. 1971 *La loi dans la pensée grecque. Des origines à Aristote*, París, Les Belles Lettres.
De Romilly, J. 1973 "Gorgias et le pouvoir de la poésie", en *Journal of Hellenic Studies*, Nº 93: 155-162.
De Romilly 1988 *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, París, de Fallois.
De Ste Croix, G. E. M. 1972 "The Origins of the Peloponnesian War" en Segal, E. (ed.) 1996: 42-64.
Denyer, N. 1991 *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Londres y Nueva York, Routledge.
Derrida, J. 1968 "La Pharmacie de Platon", en *Tel Quel*, Nº 32: 3-48 y *Tel Quel*, Nº 32: 18-56. Reproducido en Derrida, J. 1972 *La Dissémination*, París, Le Seuil.
Destrée, P. 2000, "La communauté de l'Être (Parménide, fragment B 5)", en *Revue de Philosophie Anciénne*, vol. XVIII, Nº 1: 3-13.
Detienne, M. 1967 *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, Librairie François Maspero [citamos según trad. cast.: 1981 *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus].
Detienne, M. y Vernant, J.-P. (1988) *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid, Taurus.
Díaz, M. E. y Spangenberg, P. 2004 "La confrontación entre sofística y filosofía en torno a la noción de *dýnamis*", en *Deus Mortalis*, Nº 3: 9-46.
Díaz, M. E. 2005 "¿Sólo persuade el engaño? Filósofos y sofistas en torno a la eficacia de la verdad", en AA.VV. *Actas de las V Jornadas de Investigación*, Departamento de Filosofía, La Plata, FHCE, UNLP.

Dixsaut, M. 1991 Platon, *Phédon. Traduction, introduction et notes*, París, GF-Flammarion.
Dixsaut, M. 2004 "Parlare giustamente", en Casertano, G. (ed.).
Dobrov, G. W. (ed.) 2003 *The City as Comedy*, Chapel Hill y Londres, The University of North Carolina Press.
Dodds, E. 1957 *The Greeks and the Irrational*, Boston, Becon Press.
Dover, K. J. 1972 *Aristophanic Comedy*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
Dover, K. J. 1994 *Greek Popular Morality*, Indianápolis, Hackett.
Drews, R. 1973 *The Greek Accounts of Eastern History*, Washington, Harvard University Press.
Dupréel, E. 1948 *Les Sophistes*, Neuchatel, Editions du Griffon.
Easterling, P. E. (ed.) 1997 *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.
Easterling, P. E. y Knox, B. M. W. (eds.) 1990 *Historia de la literatura clásica (Cambridge University)*, t. I: "Literatura griega", Madrid, Gredos.
Eggers Lan, C. 1974 *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, Eudeba.
Eggers Lan, C. 1978 "Estudio Preliminar", en Platón *Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba.
Fattal, M. 2001 *Logos, pensée et verité dans la philosophie grecque*, París, L'Harmattan.
Fine, G. 1994 "Protagorean Relativisms", en Cleary, J. J. y Williams, W. (eds.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Nº 10: 211-243.
Ford Jr., G. B. 1965 "The *Knights* as a Source of Aristophanes' Attitude toward the Demagogue and the *Demos*", en *Athenaeum*, Nº 43: 106-110.
Ford, A. 1993 "Platonic Insults: Sophistic", en *Common Knowledge*, Nueva York, Oxford University Press.
Fowler, R. L. 1996 "Herodotus and His Contemporaries", en *JHS*, Nº 116: 62-87.
Fowler, R. L. 2001 "Early *Historíe* and Literacy", en Luraghi, N. (ed.) *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford, Oxford University Press.
Fox, M. y Livingston, N. 2007 "Rhetoric and Historiography", en Worthington, I. (ed.).
Funghi, M. S. 1984 "3647. Antiphon *Perí Aletheias. Addendum to 1364*", en *The Oxy. Pap.*, vol. LII, Londres: 1-5.
Gagarin, M. 1973 "*Díke* in the *Works and Days*", en *Classical Philology*, vol. 68, Nº 2: 81-94.
Gagarin, M. 1994 "Probability and Persuasion: Plato and early Greek rhetoric", en Worthington, I. (ed.): 46-68.
Gagarin, M. 2002 *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin, University of Texas Press.
Gagarin, M. 2007 "Background and origins: rhetoric before the sophists" en Worthington, I. (ed.).
Gagarin, M. y Cohen, D. (eds.) 2005 *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
Gaines, R. 1997 "Knowledge and Discourse in Gorgias's *On the Non-Existent or On Nature*", en *Philosophy and Rhetoric*, vol. 30: 1-12.
Galí, N. 1999 *Poesía silenciosa, pintura que habla*, Barcelona, El Acantilado.
Gallego, J. 2003 *La democracia en tiempos de tragedia: asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores.

García Gual, C. (1995) *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, Alianza.

Garrity, T. 1998 "Thucydides 1.22.1 Content and Form in the Speeches", en *American Journal of Philology*, vol. 119: 361-384.

Gigon, O. 1945 *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basilea, B. Schwabe.

Gigon, O. 1972 "Gorgias 'Über das Nichtsein'", en *Studien zur antiken Philosophie*, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter: 67-97.

Gill, Ch. 1996 *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in Dialogue*, Nueva York, Oxford University Press.

Goffman, E. 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, Anchor Books [citado según trad. cast. de: Torres Perrén, H. y Setaro, F. 2009 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu].

Goldhill, S. y Osborne, R. (eds.) 1999 *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Goldhill, S. 1997 "The Language of Tragedy: Rhetoric and Communication", en Easterling, P. E. (ed.): 127-150.

Gomme, A. 1945 *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, Clarendon Press.

Goux, Jean-Joseph 1990 *Oedipe philosophe*, París, Aubier [citado según la trad. cast.: 1999 *Edipo Filósofo*, Buenos Aires, Editorial Biblos].

Guthrie, W. K. C., 1962 *A History of Greek Philosophy Volume IV. Plato, the Man and his Dialogues: Earlier Period* [citado según trad. cast. de: Vallejo Campos, A. y Medina González, A. 1990 *Historia de la filosofía griega IV. Platón: el hombre y sus diálogos*, vol. IV, Madrid, Gredos].

Guthrie, W. K. C. 1969 *A History of Greek Philosophy. Volume III: The Fifth Century Enlightenment*, Londres, Cambridge University Press [citado según la trad. cast.: 1994 *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*, vol. III, Madrid, Gredos].

Hadot, P. 1998 *Qué es la filosofía antigua*, México, Fondo de Cultura Económica.

Halliwell, S. 1994 "Philosophy and Rhetoric", en Worthington, I. (ed.).

Halliwell, S. 1994b "Popular Morality, Philosophical Ethics, and the *Rhetoric*", en Furley, D. J. y Nehamas, A. *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, Nueva Jersey, Princeton University Press.

Halliwell, S. 2000 "The Subjection of *Muthos* to *Logos*: Plato's Citations of the Poets", en *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 50, Nº 1: 94-112.

Hansen, M. H. 1993 *Polis and City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*, Copenhague, Royal Danish Academy of Sciences and Letters.

Harding, Ph. 2003 "Comedy and Rhetoric", en Worthington, I. (ed.): 196-221.

Hartog, F. 1980 *Le miroir d'Hérodote*, París, Gallimard [hay trad. cast.: 2003 *El espejo de Heródoto*, Buenos Aires, FCE].

Hartog, F. 1999 *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, México, FCE.

Hartog, F. 2000 "The invention of history. The Pre-History of a Concept From Homer to Herodotus", en *History and Theory*, vol. 39, Nº 3: 384-395.

Havelock, E. 1963 *Preface to Plato*, Cambridge y Londres, Belknap Press of Harvard University Press [hay trad. cast.: 1994 *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor].

Havelock, E. 1986 *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven y Londres, Yale University Press [hay trad. cast.: 1996 *La musa aprende a escribir: reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona, Paidós].

Heath, M. 1997 "Aristophanes and the Discourse of Politics" en Dobrov, G. W. (ed.) 2003: 230-249.

Heilbrunn, G. 1975 "Isocrates on Rhetoric and Power", en *Hermes*, vol. 103, Nº 2: 154-178.

Heinimann, F. 1945 *Nomos und Physis*, Basel, Reinhardt.

Henderson, J. 1993 "Comic Heroe vs. Political Elite", en Sommerstein, A. H. *et al.* (eds.): 307-319.

Henderson, J. 2003 "Demos, Demagogue, Tyrant, in Attic Old Comedy", en Morgan, K. A. (ed.): 155-179.

Hornblower, S. 1996 *A Commentary on Thucydides*, vol. III, Oxford, Clarendon Press.

Hunter, V. J. 1986 "Thucydides, Gorgias and Mass Psychology", en *Hermes*, Nº 114: 414-429.

Ildefonse, F. 1997 *Présentation et traduction du Protagoras*, París, GF Flammarion.

Isnardi Parente, M. 1976 "Parmenide e Socrate demistificati", en *Rivista critica di storia della filosofia*, Nº 31: 422-436.

Jaeger, W. 1963 *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*, Nueva York, Oxford University Press [hay trad. cast.: 1993 *Paideia*, Buenos Aires, FCE, especialmente libros I y II].

Johnson, R. 1959 "Isocrates Methods of Teaching", en *The American Journal of Philology*, vol. 80, Nº 1: 25-36.

Johnstone, C. L. (ed.) 1997 *Theory, Text, Context. Issues in Greek Rhetoric and Oratory*, Albany, State University of New York Press.

Kahn, C. 1960 *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, Columbia University Press.

Kahn, C. 1981 "The Origins of Social Contract Theory", en Kerferd, G. B. *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag: 92-108.

Kennedy, G. 1994 *A new History of Classical Rhetoric*, Princeton, Princeton University Press.

Kerferd, G. B. 1955 "Gorgias on Nature of that wich is not", en *Phronesis*, vol. I, Nº 1: 3-25.

Kerferd, G. B. 1981 *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kitto, H. D. F. 2004 *Los griegos*, Buenos Aires, Eudeba.

Konstan, D. 2006 *The Emotions of Ancient Greeks*, Canada, University of Toronto Press.

Labarrière, J. L. 1998 "Du discours politique comme 'trompe-l'oeil' chez Aristote", en *Hermes*, Nº 1: 7-14.

Labarrière, J. L. 2005 "Imagination humaine et imagination animale" (1984), en *La Condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens*, Lovaina, Peeters.

Laclau, Ernesto 2002 *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, FCE.

Lateiner, D. 1989 *The Historical Method of Herodotus*, Toronto, University of Toronto Press.

Lear, J. 2006 "Allegory and Myth in Plato's *Republic*", en Santas, G. (ed.) *The Blackwell Guide to Plato's* Republic, Malden, Blackwell Publishing: 25-43.

Leroux, G. 2004 *Platon, La République. Traduction inédite, introduction et notes*, París, FG-Flammarion.

Lesky, A. 1963 *Geschichte der griechischen literatur*, Berna, AG Verlag [citado según trad. cast.: 1989 *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos].

Livov, G. 2009 "La *phantasía* en la ciudad-estado aristótelica", en Marcos, G. E. y Díaz M. E. (eds.) *El surgimiento de la phantasía en la Grecia Clásica*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

Loraux, N. 1993 *L'Invention d'Athenes*, París, Éditions Payot.

Luginbill, R. D. 1997 "Rethinking Antiphon's *Perì Aletheías*", en *Apeiron*, Nº 30: 163-188.

MacDowell, D. M. 1995 *Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays*, Oxford, Oxford University Press.

Macé, A. 2005 "Gorgias, le *Gorgias*, et l'ordre de l' âme", en Erler, M. y Brisson, L. (eds.) *Gorgias-Menón, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag: 83-90.

Mansfeld, J. 1990 "Historical and Philosophical Aspects of Gorgias 'On what is not'", en *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum: 97-125.

Marcos, G. E. 2008 "Gorgias y Platón sobre *lógos*, persuasión y engaño", en *Hypnos*, vol. 14, Nº 20: 44-60.

Marcos, G. E. 2009 "Platón versus Gorgias. *Logos* y *aisthesis*", *Estudos platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*, San Pablo, Edicões Loyola: 75-90.

Marcos, G. E. 2011 *Notas a Gorgias, Encomio de Helena*. Buenos Aires, Ediciones Winograd: 46-69.

Marcos, G. E. y Díaz M. E. (eds.) 2009 *El surgimiento de la* phantasía *en la Grecia clásica*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

Margel, S. 2002 "De l'ordre du monde à l'ordre du discours. Platon et la question du mensonge", en *Kairos*, Nº 19: 145-161.

Mársico, C. 2005 "Argumentar por caminos extremos: I) La imposibilidad de pensar lo que es. Gorgias y la instauración del criterio de verdad como coherencia de enunciados", en Castello, L. y Mársico, C. (eds.) *¿Cómo decir lo real? El lenguaje como problema entre los griegos*, Buenos Aires, GEA: 87-108.

Mazzara G. 1999 *Gorgia. La Retorica del Verosimile*, Sankt Augustin, Academia.

McCoy, M. 2007 *Plato on the Rethoric of Philosophers and Sophist*, Nueva York, Cambridge University Press.

Meier, C. 1987 "Historical Answers to Historical Questions: The Origins of History in Ancient Greece", en *Arethusa*, Nº 20: 41-57.

Meier, C. 1988, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bolonia, Il Mulino, 1980.

Minar, E. L. 1949 "Parmenides and the world of seeming", en *The American Journal of Philology*, vol. 70, Nº 1: 41-55.

Mirhady, D. C. y Lee Too, Y. 2000 *Isocrates I*, Austin, University of Texas Press.

Morgan, K. A. (ed.) 2003 *Popular Tyranny. Sovereignity and its Discontents in Ancient Greece*, Austin, University of Texas Press.

Morgan, K. A. 2004 "The Education of Athens: Politics and Rhetoric in Isocrates and Plato", en Poulakos, T. y Depew, D. (eds.) *Isocrates and Civic Education*, Austin, University of Texas Press.

Morris, I. 2007 *Historia y Cultura. La revolución de la arqueología*, Barcelona, Edhasa.

Mossman, J. (ed.) 2003 *Euripides*, Oxford, Oxford University Press.

Most, G. 1994 "The Uses of *Endoxa*: Philosophy and Rhetoric in the *Rhetoric*", en Furley, D. J. y Nehamas, A. (eds.): 167-190.

Mourelatos, A. P. D. 1987 "Gorgias on the Function of Language", en *Philosophical Topics*, vol. XV, Nº 2: 135-170.

Mourelatos, A. P. D. 1993 "The Deceptive Words of Parmenides' *Doxa*", en Mourelatos, A. P. D. (ed.) Nueva Jersey, Princeton University Press: 312-352.

Mulgan R. G. 1979 "Lycophron and Greek Theories of Social Contract", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, Nº 1: 121-128.

Müller, R. 1986 "Sophistique et démocratie", en Cassin, B. (ed.) *Positions de la sophistique*, París, Vrin.

Murphy, Ch. T. 1938 "Aristophanes and the Art of Rhetoric", en *Harvard Studies in Classical Philology*, Nº 49: 69-133.

Narcy, M. 1989 "Platon revu et corrigé", en Cassin, B. y Narcy, M. (eds.) *La décision du sens*, París, Vrin: 61-110.

Narcy, M. 1994 "¿Qué modelos, qué política, qué griegos?", en Cassin, B. (ed.) *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Buenos Aires, Manantial: 75-84.

Natali, C. 1989 "*Parádeigma*. The Problems of Human Action and the Use of Examples in Some Greek Authors of the 4th Century B.C.", en *Rhetoric Society Quarterly*, vol. 9, Nº 2: 141-152.

Natali, C. 1999 "Aristotele, Gorgia e lo sviluppo della retorica", en *Tópicos*, vol. 17: 199-229.

Nestle, W. 1951 *Historia de la literatura griega*, Barcelona, Labor.

Nicolai, R. 2001 "Thucydides Archaeology: Between Epic and Oral Traditions", en Luraghi, N. (ed.) *The Historian's Vraft in the Age of Herodotus*, Oxford, Oxford University Press: 263-285.

Nietzsche, F. 2003 *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar.

Novel Pieri, S. 2004 "La caccia al bell'Alcibiade", en Casertano, G. (ed.): 7-38.

O'Gorman, N. 2005 "Aristotle's *Phantasía* in the *Rhetoric*: *Léxis*, Appearance and the Epideictic Function of Discourse", en *Philosophy and Rhetoric*, vol. 38, Nº 1: 16-40.

O'Regan, D. E. 1992 *Rhetoric, Comedy, and the Violence of Languaje in Aristophanes'* Clouds, Nueva York y Oxford, Oxford University Press.

Ober, J. y Strauss, B. 1990 "Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Atenian Democracy", en Winkler, J. J. y Zeitlin, F. I. (eds.): 237-270.

Ober, J. 1989 *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press.

Ober, J. 1994 "Power and Oratory in Democratic Athens: Demosthenes 21, Against Meidias", en Worthington, I. (ed.): 85-108.

Ober, J. 1998 "Eloquence, Leaderhip, Memory: Isocrates' *Antidosis* and *Areopagiticus*", en *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Nueva Jersey, Princeton University Press: 248-289.

Ong, W. 1982 *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word* [hay trad. cast.: 1997 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura].

Osborne, R. G. y Hornblower, S. (eds.) 1994 *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts presented to David Lewis*, Oxford, Oxford Clarendon Press.

Ostwald, M. 1986 *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-century Athens*, Berkeley, University of California Press.

Page, D. 1955 *Euripides. Medea*, Oxford, Clarendon Press.

Papillon T. 2007, "Isocrates", en Worthington, I. (ed.): 58-74.

Pendrick G. J. 2002 *Antiphon the Sophist: The Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press.

Plácido, D. 1997 *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Crítica, Madrid.

Plant, I. 1999 "The Influence of Forensic Oratory in Thucydides' Principles of Method", en *Classical Quarterly*, Nº 49: 62-73.

Poratti, A. 2001 *El pensamiento antiguo y su sombra*, Buenos Aires, Eudeba.

Porciani, L. 1997 *La forma proemiale. Storiografia e pubblico nel mondo antico*, Pisa, Scuola Normale Superiore.

Porter, J. 1993 "The Seductions of Gorgias", en *Classical Antiquity*, vol. 12, Nº 2: 267-299.

Porter, S. 1990 "Thucydides 1.22.1 and Speeches in Act: Is there a Thucydidean view?", en *Novum Testamentum*, vol. XXXII, Nº 2: 121-142.

Poulakos, J. 1995 *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*, South Carolina, University of South Carolina Press.

Poulakos, J. 2004 "Rhetoric and Civic Education. From the Sophists to Isocrates", en Poulakos, T. y Depew, D. (eds.), *Isocrates and Civic Education*, Austin, University of Texas Press: 69-83.

Pratt, L. 1993 *Lying and Poetry from Homer to Pindar. Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

Press, G. 1982 *The Development of the Idea of History in Antiquity*, Kingston, McGill-Queen's University Press.

Pritchett, W. 1994 "The General's Exhortation in Greek Warfare", en *Essays in Greek History*, Amsterdam, Gieben: 27-109.

Rapp, Ch. 2009 "The Nature and Goals of Rhetoric", en Anagnostopoulos, G. (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford, Blackwell: 579-596.

Raaflaub, K. 2000 "Poets, Lawgivers and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece" en Rowe, C. y Schofield, M. (eds.) 2000: 23-59.

Reale, G. 2004 "Il mito in Platone con particolare riguardo al mito nel *Protagora*", en Casertano, G. (ed.): 128-144.

Redfield, J. 1993 "El hombre y la vida doméstica", en Vernant, J.-P. (ed.) *El hombre griego*, Madrid, Alianza Editorial: 177-210.

Ricoeur, P. 1985 *Temps et récit I: l'histoire et le récit*, París, Editions du Seuil [hay trad. cast.: 2004 *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI].

Ricoeur, P. 1999 *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós.

Robinson, J. M. 1960 "On Gorgias", en Lee, E. N., Mourelatos, A. P. D. y Rorty, R. M. (eds.) *Exegesis and Argument*, Assen, Van Gorcum.

Rodríguez Adrados, F. 1975 *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza.

Rojas Osorio, C. 2006 *Genealogía del giro lingüístico*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.

Rossetti, L. 1998 "Rhétorique de l'anti-rhétorique et 'effet de surprise': à l'origine de l'image négative des sophistes", en *Noesis. Revue de Philosophie*, Nº 2: 105-118.

Rossetti, L. 2010 "Un punto de vista holístico sobre la retórica. Umbral crítico y horizonte de espera", en Beristáin, H. y Ramírez Vidal, G. (eds.) *Espacios de la retórica*, México, UNAM.

Rossetti, L. 2010 "Alle origini dell'idea occidentale di scienza e tecnica", en *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma*,Pisa y Roma, Fabrizio Serra Editore, vol. II: 1291-1315.

Rossi, G. 2003 "¿Retórica o verdad? La 'tercera vía' de Platón", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXIX, Nº 2: 285-316.

Rostovtzeff, M. 1963 *Greece*, Nueva York, Oxford University Press.

Rowe, C. y Schofield, M. (eds.) 2000, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

Salviat, J. 1965 "Risque et mythe dans le *Phédon*", en *Revue des Études Grecs*, vol. 73, Nº 369/373: 23-29.

Schiappa, E. 1999 *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven, Yale University Press.

Schiappa, E. 2003 *Protagoras and Logos*, Carolina del Sur, University of South Carolina Press.

Schmitz, Th. 2000 "Plausibility in the Greek Orators", en *American Journal of Philology*, vol. 121: 47-77.

Schofield, M. 2007 "The Noble Lie", en Ferrari, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, Cambridge, Cambridge University Press: 138-164.

Schwabl, H. 1963 "Hesiod und Parmenides", en *RhM*, Nº 106.

Schwartz, E. 1926 "Review of Taeger 1925", en *Gnomon*, Nº 2: 65-82.

Scout, J. 1928 "The Greek Orators and the Poets", en *The Classical Journal*, vol. 23, Nº 5: 374-375.

Seel, G. 1990 "Die Rechtfertigung der Herrschaft bei Aristoteles", en Patzig, G. (ed.), *Aristoteles Politik. Akten des XI. Symposium aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee*, Gotinga, Vandenhoeck.

Segal 1962 "Gorgias and the Psychology of the Logos", en *Harvard Studies in Classical Philology*, Nº 66, 1962: 100-110.

Segal, E. (ed.) 1996 *Oxford Readings in Aristophanes*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press.

Snell, B. 1978 "Die Entwicklung des Wahrheitsbegriffs bei den Griechen", en *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht: 91-104.

Solana Dueso, J. 1996 *Protágoras de Abdera, Dissoi Lógoi, textos relativistas*, Madrid, Akal, 1996.

Solana Dueso, J. 2000 *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

Sommerstein, A. H. *et al.* (eds.) 1993 *Tragedy, Comedy and the Polis. Papers from Greek Drama Conference*, Bari, Levante Editori.

Sommerstein, A. H. 1996 "How to Avoid Being a *Komodoumenos*", *The Classical Quarterly*, Nº 46: 327-356.

Spangenberg, P. 2009a "*Phantasía* y verdad en Protágoras", en Marcos, G. y Díaz, M. E. (eds.): 69-98.

Spangenberg, P. 2009b "Legitimación o utopía: el enfrentamiento de Protágoras y Platón en torno a la democracia", en Correa Motta, A. y Zamora, J. M. (eds.) *Eunoia. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a M. I. Santa Cruz*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia: 115-148.

Thomas, R. 1992 *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press.

Thomas, R. 2000 *Herodotus in Context*, Cambridge, Cambridge University Press.

Trédé, M. 1992 *L'à-propos et l'occasion*, París, Klincksieck.

Untersteiner, M. 1949 *I sofisti*, Turín, Giulio Einaudi [citamos cap. 5 según trad. cast.: 2002 "La gnoseología de Gorgias: de lo trascendente a lo inmanente para concluir en lo trágico del conocer", en AA.VV., *Lecturas sobre sofística*, Buenos Aires, OPFyL].

Usher, S. 1999 *Greek Oratory: Tradition and Originality*, Oxford, Oxford University Press.

Vegetti, M. 2004 "Protagora, autore della *Repubblica*? (ovvero, il 'mito' del *Protagora* nel suo contesto)", en Casertano, G. (ed.): 145-158.

Veneciano, G. 2008 "Antifonte 44 DK: Una investigación sobre el comportamiento humano", en *Quaderni urbinati di cultura classica*, vol. 89: 87-116.

Verdenius, W. J. 1981 "Gorgias' Doctrine of Deception", en Kerferd, G. B. (ed.) *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag: 116-128.

Vernant, J. -P. 1962 *Les Origines de la pensée grecque*, París, Presses Universitaires de France [hay trad. cast.: 1992 *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Paidós].

Vernant, J. -P. 1973 *Mythe et pensée chez les grecs*, París, Maspero [hay trad. cast.: 1983 *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona].

Vernant, J. -P. y Vidal-Naquet, P. 1987 *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus.

Vicaire, P. 1983 "Notes complémentaires: Platon, Phédon", en *Oeuvres Complètes*, t. IV, París, Les Belles Lettres.

Vigo, A. 2009 "Medios y fines en el *Gorgias* de Platón (466a-468e)", en *Hypnos*, vol. 22, Nº 1: 73-97.

Vlastos, G. 1947 "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies", en *Classical Philology*, vol. XLII, Nº 3, 1947: 156-178.

Vlastos, G. 1976 "Protagoras", en Classen, C. J. (ed.) *Sophistik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 271-289.

Von Kritz 1967 *Das Geschichtswerk des Thukydides, Von den Anfängen bis Thukydides*, vol. I, Berlín, Walter de Gruyter.

Wardy, R. 1996 *The Birth of Rhetoric*, Nueva York, Routledge.

Winkler, J. J. y Zeitlin, F. I. (eds.) 1990, *Nothing to do with Dionysos? Atenian Drama in its Social Context*, Princeton, Princeton University Press.

Woodman, A. J. 1988 *Rhetoric in Classical Historiography*, Londres y Sydney, Croom Helm.

Worthington, I. (ed.) 1994 *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, Londres y Nueva York, Routledge.

Worthington, I. (ed.) 2007 *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford, Blackwell Publishing.

SOBRE LOS AUTORES

Lucas Álvarez (1983), profesor universitario en Filosofía (UNGS, 2005). Cursó la Maestría en Estudios Clásicos con Orientación en Cultura Clásica (UBA, 2008-2010) y actualmente está concluyendo su tesis que aborda el enfoque *performativo* del movimiento sofístico. En 2010 inició sus estudios doctorales en la UBA sobre la significación y los alcances de la interpretación platónica de la sofística cifrada en el diálogo *Sofista*. Es becario del CONICET desde el año 2010.

Gastón Javier Basile (1976), licenciado y profesor en Letras con orientación en Lengua y Cultura Clásica (UBA, 2005). Es ayudante de primera categoría de Lengua y Cultura Griegas en la UBA y de Lenguaje, Lingüística y Análisis del discurso en la UTN y la UADE. Ha recibido becas de doctorado de la UBA y ha realizado cursos de especialización en el Reino Unido (2003) e Italia (2011). En la actualidad trabaja en torno a la génesis del pensamiento histórico en el mundo antiguo y en la recepción de las fuentes griegas y latinas en el humanismo italiano, temas estos de varias de sus comunicaciones en reuniones científicas de la especialidad. Actualmente se encuentra en etapa de finalización de su tesis doctoral acerca de la representación de la identidad social en las Historias de Heródoto desde una perspectiva multidisciplinar que combina historiografía griega, antropología y análisis del discurso.

Esteban Bieda (1979), profesor de Filosofía (UBA, 2004), licenciado en Filosofía (UBA, 2006) y doctor en Filosofía (UBA, 2012). Es ayudante de primera categoría de Historia de la Filosofía Antigua y de Lengua y Cultura Griegas en la UBA, profesor adjunto de Historia de la Filosofía Antigua en la UNSAM y profesor asociado de Griego I y Griego II en la UCES. Entre los años 2007 y 2012 fue becario doctoral del CONICET. Su tema de licenciatura fue las relaciones entre la ética aristotélica y la tragedia griega (de donde resultó el libro *Aristóteles y la tragedia. Una concepción trágica de la felicidad*, Buenos Aires, Altamira, 2008) y su tema de doctorado fue el problema de la voluntad en la filosofía platónica, temas en torno a los cuales gira la mayor parte de sus publicaciones y presentaciones en reuniones científicas. Actualmente trabaja en torno a la filosofía práctica y la teoría de la acción del Platón de vejez gracias a una beca posdoctoral del CONICET.

Marisa Divenosa (1966), profesora (UBA, 1995) y doctora en Filosofía (Université de Provence, Francia, 2012). Es docente de griego clásico e investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, investigadora de la Universidad Nacional de San Martín y docente de Filosofía Antigua en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Ha publicado trabajos

en revistas científicas y en obras colectivas dedicadas a temas de filosofía y filología clásicas, como fruto de su especialización en sofística y retórica antigua. Ha traducido diálogos de Platón (*República*, en colaboración; *Protágoras; Laques; Menón*), y actualmente investiga temas de retórica ática y sus relaciones con la filosofía.

Martín Forciniti (1982), profesor de Filosofía, especializado en Filosofía Clásica (UBA, 2008), doctorando en Filosofía, becario de posgrado (CONICET). Estuvo adscripto a la cátedra de Filosofía Antigua (2006-2007). Es investigador de diversos proyectos UBACyT sobre pensamiento griego arcaico y clásico desde el año 2006. Su tema de investigación doctoral es el personaje del sofista en la obra de Platón a partir del concepto de *mímesis*, sobre el cual ha presentado publicaciones y comunicaciones en diversos ámbitos académicos. Se desempeña asimismo como director del Proyecto de Reconocimiento Institucional (PRI): "Pensamiento Crítico Latinoamericano: Continuidades y rupturas entre la Teoría de la Dependencia, la Filosofía de la Liberación y el Pensamiento Descolonial".

Gabriel Livov (1977), profesor de Filosofía (UBA, 2002). Es ayudante de la materia Filosofía Política en la UBA (desde 2004) y de Filosofía y Pensamiento Político Moderno en la Universidad de San Andrés (desde 2010). Actualmente está terminando su doctorado en Filosofía (UBA), para el cual recibió una beca doctoral del CONICET (2005-2010). Su tema es la teoría y la práctica de la filosofía política según Aristóteles, objeto de varias de sus publicaciones y comunicaciones científicas. Ha realizado una traducción anotada de la *Política* de Aristóteles (Universidad de Quilmes-Prometeo, en prensa).

Julián Macías (1985), estudiante de Filosofía (UBA). Es investigador-estudiante en el proyecto UBACyT (2010-2012) "Conexiones entre físicos y sofistas según Platón y Aristóteles. Críticas y respuestas al monismo parmenídeo y al movilismo heraclíteo". Estuvo adscripto a la cátedra de Filosofía Antigua de la UBA entre 2008 y 2010. Su actual tema de investigación es la vinculación entre la filosofía platónica y la sofística en torno a la cuestión de la persuasión y la noble mentira, tema de algunas publicaciones y comunicaciones presentadas en reuniones científicas de la especialidad.

Graciela Marcos (1954) es doctora en Filosofía (UBA, 1991) e investigadora independiente del CONICET. Ha sido profesora ordinaria titular de Filosofía Antigua en la Universidad Nacional de La Plata (1996-2007) y desde 1999 es profesora regular asociada de Historia de la filosofía antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, donde ha dirigido numerosos proyectos de investigación (ANPCyT, UBACyT). Miembro de la International Plato Society desde 1992 y de otras asociaciones académicas, es autora de *Platón ante el problema del error. La formulación del* Teeteto *y la solución del* Sofista (Fundec, 1995), de una traducción anotada de *Gorgias, Encomio de Helena* (Ediciones Winograd, 2011), coeditora de *Diálogos con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino* (Colihue, 2004) y *El surgimiento de la* phantasía *en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles* (Prometeo, 2009). Ha publicado numerosos artículos sobre filosofía griega, particularmente sobre filosofía platónica y sofística antigua, en revistas especializadas del país y del extranjero.

María Jimena Schere (1976) es licenciada en Letras (UBA, 2003), profesora en Letras (UBA, 2004) y doctora en Letras Clásicas (UBA, 2012). Se desempeña como docente de Lengua y Cultura Griegas de la UBA desde el año 2006 y como profesora adjunta de Análisis del Discurso de la UCES desde el año 2008. Estuvo adscripta a la cátedra de Lengua y Cultura Griegas de la UBA entre 2000 y 2004. Es becaria doctoral del CONICET desde el año 2008. Su tema de doctorado fue el estudio de la función argumentativo-polémica del par cómico en la comedia temprana de Aristófanes. Ha participado en proyectos de investigación (UBACyT - CONICET) y publicado artículos especializados sobre comedia aristofánica.

Pilar Spangenberg (1973), licenciada (UBA, 2002) y doctora en Filosofía (UBA, 2010) e investigadora asistente de CONICET. Es jefe de trabajos prácticos de Historia de la Filosofía Antigua en la UBA y en la UNR. Estuvo adscripta a la cátedra de Filosofía Antigua de la UBA entre 1997 y 1999. Allí se desempeña como docente desde el año 2000. Entre los años 2003 y 2008 fue becaria doctoral del CONICET. Su tema de doctorado fue la polémica entre filosofía y sofística en torno a la cuestión de la verdad, tema de varias de sus publicaciones y comunicaciones presentadas en reuniones científicas de la especialidad. Actualmente trabaja en torno a los cruces entre la física y la metafísica en la filosofía de Aristóteles.

Esta edición de 1.000 ejemplares de *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua* se terminó de imprimir en Kalifón S.A., Humboldt 66, Ramos Mejía, Buenos Aires, Argentina, en el mes de julio de 2012.